الطاهر بونابي
عة محمد بوضياف - المسيلة
قسم التاريخ

التصوف في الجزائر خلال القرنين

6 و7 الهجريين / 12 و13 الميلاديين

نشأته - تياراته - دوره الإجتماعي والثقافي والفكري والسياسي

مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي
للجزائر خلال العصر الوسيط

الطـاهر بـونـابي
أستاذ بجامعة محمد بوضياف - المسيلة -
قسم التاريخ

التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين

(نشأته - تياراته - دوره الإجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)

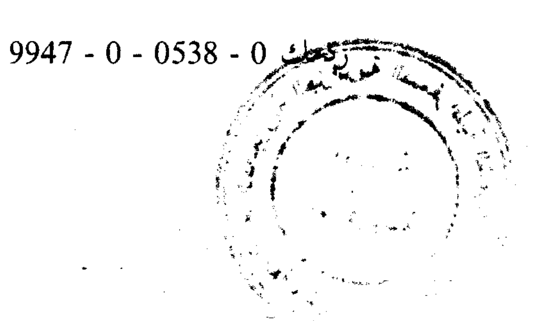


مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي

للجزائر خلال العصر الوسيط

رقم الإيداع القانوني 2143 - 2004 المكتبة الوطنية

ردمك 0 - 0538 - 0 - 9947



تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع - عين مليلة

www.elhouda.com

الإهـــــداء

إلى أستاذي الفاضل الدكتور فيلالي عبد العزيز مهندس هذا العمل الفكري وسراجي في دروبه الوعرة، ظللني بنوره ورعاني بسداد رأيه وبعد بصيرته وكفاني مؤونة السؤال بسلافة فكره الذي لا ينضب فجزاه الله خيرا.

غريـــبُ الوَصفِ ذو علم غريب عَليلُ القلـــب من حُب الحبـــيبِ

إذا مَـــا اللّـــيلُ أظـلم قَام يَبكي ويَشكو مَا يَـــكنُّ من الوَجــيبِ

يَقطـــعُ ليـلهُ فـكرًا وذكــــــرًا وينطقُ فيه بالعـــجب العَـجيبِ

- ابن الحجام التلمساني -

تنبيـــــــه

إن هذا الكتاب نسخة أصلية عن أطروحة الماجستير في التاريخ الإسلامي تحمل عنوان الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين، ناقشتها في 25 جانفي 2000 لدى كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ قسم التاريخ ـ جامعة الجزائر.

وقد اضطرتنا ظروف النشر إلى تغيير عنوانها وهي منشورة على أصلها لما تتضمنه من قيمة علمية في حقل التاريخ الثقافي والفكري الخاص بالجزائر، استدركت فيها ملاحظات أساتذتي أعضاء لجنة المناقشة الكرام **الدكتور موسى لقبال والدكتور عبد الحميد حاجيات والدكتورة مجاني بوبة.**

ونتمنى أن يجد القارئ في هذه الصفحات إجابة عن استفهاماته حول إشكالية التصوف وتياراته في حقبة دقيقة من حقب العصر الوسيط. ونعمل على تحقيق عمل مشابه يخص مرحلة القرنين الثامن والتاسع الهجريين /14 و 15 الميلاديين. نرجو من الله التوفيق لإتمامه.

بســـــم الله الرحمـــن الرحيـــم

مقدمـــــة

يعتـــــبر المستشرقون الأوربيون من مؤرخـــين وأنثربولوجين وسوسيولوجين، السباقين إلى الاهتمام بظاهرة الأولياء والصوفية في الدراسات الحديثة الخاصة بالمغرب الأوسط لكن هذا الاهتمام كان موجها لخدمة أغراضهم الاستعمارية على اعتبار أن زعماء المقاومة الوطنية المسلحة كان أغلبهم مرابطين ـ صوفية ـ فكانت الرغبة جامحة لدى هؤلاء الأوربيين لفهم هذه الظاهرة بغية تفجيرها من الداخل أو تدجينها للحد من نشاط المقاومة وإبادتها.

لذا نالت هذه الظاهرة الحظ الوافر من الدراسة فتعمق هؤلاء الأوربيين بحثا لفهمها داخل الإطار التاريخي للعهد العثماني في الجزائر وفي مرحلة الاستعمار الفرنسي (1) بينما لم تحظ هذه الظاهرة بكثير من العناية والاهتمام في العصر الوسيط خاصة في مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ إذ تناولها المؤرخون بصورة عامة في سياق دراسة الحياة الفكرية للمغرب الإسلامي (2) . واختزلوها في مشاهير الصوفية وأضفوا على كراماتهم طابعا خرافيا حجبوا به المستوى الذي وصل إليه الفكر الصوفي فشوهوا حقيقة هذه الظاهرة وتجاهلوا دورها في الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية (3) وبالنسبة للأبحاث والدراسات التي أنجزت باللغة العربية في الجزائر فإن أصحابها عالجوا الظاهرة إما في

---

(1) من بين هذه الأعمال:

- Octave D'épont et xovier coppolon : les confréries religieuses musulman, libraire éditeur, Alger 1897.
- Carret Jacques : les marabotismes et les confréries musulmanes en Algérie, imprimerie officielle, Alger, 1959.
- Rinn Luis : Marabauts et Khouan, imprimeur libraire de l'académie, Alger, 1884.

(2) من أبرز هذه الدراسات:

- Bel (Alfred) : le sufisme en occident musulman ou 12 eme ou 13 eme siècle de J.C. annales de l'institut d'étude orientales, T.1 Faculté des lettres université d'Alger libraire la rose Paris, 1934-1935.
- La religion musulmane en Berbèreie, Equsse d'histoire et de sociologie religieuses. T.3, libraire orientaliste Paul Genthner Paris, 1938.

(3) اختزل روبار برنشيفيك الحركة الصوفية في بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ في نشاط أبي مدين شعيب (تـ 594هـ/1198م) وأبي زكريا يحي الزواوي (تـ 611 هـ/1215م) وفي نشاط الصوفي الأندلسي علي بن محمد أحمد التجيبي الحرالي (ت 638هـ/1240م) والسجلماسي محمد بن قاسم وأغفل مختلف التيارات الأخرى التي كانت متواجدة بهذه المدينة. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى القرن 15م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، 1988.

القرن التاسع الهجري ــ الخامس عشر ميلادي ــ أو في غضون العهد العثماني تميزت بالتركيز على الدراسات الفردية لأساطين التصوف والطرق الصوفية (1).

وحتى الأبحاث والدراسات التي أنجزت عن أوضاع المغرب الأوسط أو مدنه من الناحية السياسية أو الاقتصادية والعمرانية، قليلة هي التي عالجت التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين ــ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ــ (2).

وعلى العكس من ذلك أخذت دراسة التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين ــ الثاني والثالث عشر الميلاديين ــ تشق طريقها في تونس والمغرب من خلال جملة من الرسائل الجامعية تم إنجازها، تميزت بالتركيز على معالجة الظاهرة داخل الإطار الجغرافي لإفريقية أو المغرب الأقصى أو الأندلس(3).

أما في الجزائر فلم أتوصل حسب حدود علمي إلى دراسة انفردت بمعالجة الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ــ الثاني عشر والثالث

---

(1) حول هذا الموضوع انظر: أبو قاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16 ــ 20م)، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
ــ عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978.
ــ اسعيدان عليوان: محمد بن يوسف السنوسي، وشرحه لمختصره في المنطق، دراسة وتحقيق(ماجستير) معهد الفلسفة، جامعة الجزائر 1987.
ــ عبد الحميد حاجيات: سيدي محمد الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، السنة(15)، العدد(88)، وزارة الثقافة والسياحة، شوال ذو القعدة 1405هـ- يوليو أغسطس 1985.
ــ العيد مسعود: المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، السنة (6) العدد(10)، معهد العلوم الاجتماعية جامعة قسنطينة، رمضان 1405هـ-أفريل 1988.
ــ أحمد ساحي: أحمد بن دريس الأيلولي ودور زواوة في التراث العربي، مجلة الدراسات التاريخية العدد (7)، نشر معهد التاريخ جامعة الجزائر 1414هـ/1993.
(2) من بين هذه الدراسات التي تناولت التصوف دراسة عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، أطروحة دكتوراه الدولة، معهد التاريخ، الجزائر 1416هـ-1995م.
(3) ظهرت في السنوات الأخيرة عدة رسائل جامعية على مستوى جامعة تونس، وجامعة الرباط اعتنت بدراسة التصوف في العهدين المرابطي والموحدي تستحق التنويه نذكر منها:
ــ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين- المجتمع- الذهنيات- الأولياء - (دكتوراه الدولة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
ــ أحمد الشتيوي: مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنين 6هـ-13هـ/12م 18م، دكتراه الدولة كلية الآداب جامعة تونس، 1988.
ــ لطفي عيسى: أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سيراس للنشر تونس، 1993.

عشر الميلاديين ـ فرتأيت الخوض في غمارها. ويأتي اختياري للقرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ إطارا تاريخيا للبحث بناء على جملة من الإعتبارات هي:

ـ **أولا:** لأن أوائل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ هو البداية التاريخية لظهور التصوف في المغرب الأوسط ـ الجزائر ـ بعد إرهاصات دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية دامت ثلاثة قرون: من القرن الثالث الهجري إلى القرن السادس للهجرة/ 9م ـ 12م شكلت في مجملها عوامل ظهور التصوف تعرضت لها بالدراسة.

ـ **ثانيا:** أن هذين القرنين حدثت فيهما تقلبات سياسية وثقافية على مستوى الأندلس دفعت بصوفيته إلى الهجرة نحو المغرب الأوسط والإستقرار فيه أين ساهموا بأفكارهم واتجاهاتهم الصوفية في نشوء وإثراء التيارات الصوفية من سنية وسنية فلسفية وفلسفية محضة.

ـ **ثالثا:** أن التصوف في المغرب الأوسط ـ الجزائر ـ عبر تاريخه الوسيط والحديث والمعاصر لم يبلغ مستوى فكريا وأخلاقيا أعلى من المستوى الذي بلغه في القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ لكونه تصوفا أكاديميا صرفا استند أصحابه في ممارسته إلى نظريات صوفية مشرقية وأندلسية ومغربية.

ـ **رابعا:** لأن القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ هما مرحلة الاعتراف الرسمي للدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط بالصوفية كشريحة مؤثرة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية.

ـ **خامسا:** يعتبر القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر ميلادي ـ الحد الفاصل بين التصوف النقي الخالي من الشعوذة والخرفات وبداية نشاط الطرقية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ـ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ـ وحتى المدارس الصوفية التي مثلت التصوف النقي على مستوى بجاية وقسنطينة وتلمسان في هذين القرنين ما هي إلا صدى لتيارات القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ.

ـ **سادسا:** لأن متوصفة هذه الحقبة اتسموا بالإيجابية في النشاط الاجتماعي والثقافي والسياسي بعيدا عن الخمول والتدجيل والنفاق السياسي.

ـ **سابعا:** أردت بهذا الكتاب أن أبرز دور المغرب الأوسط في هذه الحقبة كوسيط ثقافي وفكري بين إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، ونقطة اتصال هامة بين هذه البلدان والمشرق الإسلامي، ومدى مساهمة صوفيته في إثراء الحياة الثقافية والفكرية في المغرب والأندلس

والمشرق. كذلك قصدت من عملي هذا جمع تراثنا في الفكر الصوفي الذي لا يزال شذر مذر في بطون كتب التاريخ والطبقات والمناقب والنوازل.

ولا أريد الخوض في الصعوبات والمشاق التي واجهتني طيلة فترة جمع المادة من المكتبات بالجزائر وقسنطينة وزاوية طولقة (1) وتونس (2) وفي المكتبات الخاصة، لأن ذلك من عزم الأمور إنما أردت لفت الانتباه إلى الصعوبات التي لقيتها أثناء عملية التحرير أذكرها متمثلة في ندرة المادة المتعلقة بمختلف العوامل التي أدت إلى نشأة التصوف في المغرب الأوسط.

فكل ما عثرت عليه عبارة عن شذرات من المعلومات استقيتها من كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والطبقات والمناقب، فضلا على صعوبة التعامل مع المادة المتاحة لي من حيث صعوبة تطويعها للإمساك بخيوط الحركة الصوفية وتياراتها. إضافة إلى الفراغ الرهيب في ثنايا المصادر حول الموقع الاجتماعي لشريحة الصوفية وعلاقاتها بمختلف الشرائح الاجتماعية الأخرى بما في ذلك الحكام والفقهاء لأن الحفر في البنى الاجتماعية للمغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين – الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين – مغامرة صعبة نظرا لندرة المادة التاريخية.

وتتفاقم الصعوبات عندما يتعلق الأمر بإبراز موقف الصوفية من المشكلات الاجتماعية والسياسية والدينية التي تعترض المجتمع، نظرا لانصراف المصادر إلى تدوين سير الأمراء والملوك وأحداث البلاط وثروات القبائل. ولم ينقذنا من هذا المأزق سوى نتف المعلومات التي جادت بها المصادر الدفينة المتمثلة في: كتب المناقب التي مكنتنا من إماطة اللثام عن إسهامات الصوفية في إنقاذ المجتمع من تبعات الجفاف والمجاعات وتطهير وسطه من رذائل الأعمال وفرى مشاكله لدى الحكام.

المنهجية: وفي دراستي هذه اتبعت منهجا تاريخيا ركزت فيه على استبقاء المادة من المصادر، والحرص على التوثيق رعيا للأمانة العلمية. وأقحمت النص التاريخي نثرا وشعرا في

---

(1) أتوجه بالشكر الجزيل إلى شيخ زاوية طولقة: **السيد عبد القادر عثماني** على مساعدته لي أثناء إقامتي في زاويته حيث مكنني من محتويات مكتبته وخاض معي في البحث عن مصادر الموضوع ومراجعه.

(2) أوجه خالص شكري **للأستاذ محمد حسن** أستاذ التاريخ بجامعة تونس الذي أرشدني إلى ضرورة معالجة ظاهرة الصوفية في السياق الاجتماعي، كما حثني على الخروج عن الطريقة الكلاسيكية بإقحام الكرامة الصوفية كخطاب إيديولوجي يراد التعبير به عن واقع معين.

إثبات مختلف الظواهر التي درستها (1). كما حرصت على دراسة الحركة الصوفية من الداخل أي: من حيث أفكارها ونشاطها دون الإخلال بجانبها التاريخي ورعيت في ذلك متطلبات المنهج التاريخي من تحليل واستنباط ونقد ومقارنة.

وقد استهللت الموضوع بمقدمة استعرضت فيها أهمية الموضوع وإشكاليته والمنهج الذي اتبعته، وأتبعت ذلك بعرض لأهم المصادر التي اعتمدتها، ثم قسمت البحث إلى أربعة أبواب، كل باب يتضمن فصلين:

الباب الأول: يتضمن " **معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط** "، ناقشت في الفصل الأول منه "**لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط، ونشأة التصوف عند المسلمين**" قصدت من وراء ذلك معالجة إشكالية المغرب الأوسط من حيث التسمية، والمدلول الجغرافي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ لإبراز الإطار الجغرافي الذي جرت فيه أحداث الحركة الصوفية ـ الجزائر الحالية ـ، وليس المغرب الأوسط الذي تعني به المصادر القديمة بلاد زناته في الناحية الغربية من الجزائر الحالية.

كما حددت فيه أيضا معنى التصوف من حيث أصل الكلمة واشتقاقها اللغوي، والمرادفات الدالة على معناها، ثم أبرزت بداية ظهور التصوف في المشرق الإسلامي والعوامل التي عجلت بظهوره انطلاقا من المئة الثانية للهجرة والأطوار التي مر بها حتى استوسقت تياراته. وبينت أنواعه التي حصرتها في نوعين بارزين: تصوف سني، وتصوف فلسفي ولكل نوع تياراته ونظرياته وللتنبيه فقد اقتصرت بالإشارة إلى التيارات، والنظريات الصوفية التي كان لها وجود في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ حتى يتسنى للقارئ من بداية الموضوع الإطلاع على أفكار التيارات الصوفية التي عالجتها في الباب الثاني من هذا البحث.

وتطرقت في الفصل الثاني " **لعوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط**" وصنفتها إلى ثلاثة عوامل: **دينية سياسية واقتصادية واجتماعية**. ففي العوامل الدينية درست حركة الزّهد من القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن الخامس للهجرة/9م ـ 11م ـ لأن الزّهد هو الخطوة الأولى في طريق التصوف، ركزت فيه على مدى تأثر زهاد المغرب الأوسط بحركة الزهد والتصـــوف التي شهدتها القيروان قبل خرابها من طرف العرب الهلالية ـ 449هـ/ 1057م ـ وبالزهاد الأندلسيين الذين طرقوا حواضر المغرب الأوسط منذ القرن الخامس للهجرة

---

(1) في هذا المقام أوجه شكري إلى **الأستاذ: عبد الرحمن التليلي** قسم الفلسفة جامعة تونس على نصيحته لي بإقحام النص التاريخي بمختلف أوجهه من نثر وشعر في إثبات حقيقة الظاهرة التاريخية.

ـ الحادي عشر الميلادي ـ كما رصدت نشاط زهاد المغرب الأوسط أيضا في إفريقية والأندلس مما يوحي بأن العلاقة كانت تأثيرا وتأثرا بين هذه البيئات في مجال الفكر الزّهدي. وقد تمخض عن هذه الإرهاصات الزّهدية التي دامت ثلاثة قرون ميلاد الحركة الصوفية في مطلع القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ.

وفي سياق العوامل الدينية دائما عالجت **دور الرّباط** كمؤسسة عسكرية ودينية ساهمت في نشأة التصوف فالرباط الذي يعدّ في المغرب الأوسط وليد القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ لظروف متعلقة بسياسة الدّولة الفاطمية وقوتها البحرية في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وعجز الزيريين والحماديين خلفاء الدولة الفاطمية من المحافظة على المجد البحري الذي تركه لهم الفاطميون منذ رحيلهم إلى مصر سنة 362هـ/973م جعل زّهاد المغرب الأوسط يتجهون إلى تأسيس ربط على السواحل متحسبين فيها الحراسة والعبادة، بيد أن ظهور الموحدين واستلائهم على المغرب الإسلامي من طبرقة شرقا إلى المحيط الأطلنطي غربا ومن البحر المتوسط شمالا إلى الصحراء جنوبا، وامتلاكهم لقوة بحرية فرضوا بها السيطرة على الحوض الغربي للبحر المتوسط، وفّروا عن المرابطين مؤونة الحراسة والدفاع عن السواحل مما جعلهم يعتكفون على العبادة، ومنه أخذ **الرّباط** في التطور **إلى رابطة** تؤم الطلبة وهم ملتفون حول شيخهم يلقنهم العلم، ويشرف على تربيتهم الدينية، ثم أن هؤلاء التلامذة كانوا غالبا ما يقومون بعد نهاية دراستهم بالرابطة والعودة إلى مواطنهم الأصلية بتأسيس **رابطات** على شاكلة رابطات شيوخهم وبهذه الكيفية نشأ التصوف وانتشر وقد عززت هذا التخريج بقرائن ونماذج من ربط المغرب الأوسط ورابطاته.

ومن العوامل الدينية أيضا تحدثت عن تسرب المصنفات الصوفية إلى المغرب الأوسط من معابر ثلاثة: المشرق والأندلس والمغرب الأقصى، أوضحت دورها في نشأة التصوف وصقل تياراته كما رصدت مؤلفات صوفية المغرب الأوسط وإسهاماتهم في هذا الجانب وناقشت ضمنها هجرة صوفية الأندلس إلى بجاية وتلمسان ودورهم في تبسيط مصنفات التصوف السني والفلسفي والتعريف بمؤلفاتهم لدى جمهور الطلبة والمريدين، مما أدى إلى إثراء الحركة الصوفية باتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرة في المغرب الأوسط.

وفي العوامل السياسية تطرقت إلى حالات الزهد التي كان عليها الأمراء المرابطين في تلمسان وأثرها في تشجيع العامة في الإقبال على التصوف، وذكرت سيطرة الفقهاء على الحياة السياسية والفكرية وأثرها في اختلال التوازن الفكري لصالحهم الذي أدى إلى ظهور المتصوفة لإعادة التوازن الفكري والسياسي. وناقشت أثر العقيدة التومرتية التجريدية في ظهور اتجاهات

صوفية تنبذ العقل وتركز على القلب كمدرك للحقائق الإلهية. وفي نفس المضمار تعرضت إلى سياسة الموحدين في تشجيع الفلسفة مما ساعد على ظهور اتجاهات صوفية فلسفية.

أما العوامل الاقتصادية فقد أبرزت فيها الثراء وأثره في ظهور أفكار الزّهد والتصوف على أساس أنها تمثل رد فعل على الاهتمام بالمال والدنيا. ومن زاوية أخرى أدت الضائقة الاقتصادية في أواخر حكم الدولتين الحمادية والمرابطية خلال النصف الأول من القرن السادس هجري ــ الثاني عشر ميلادي ــ دورا في اختلال التوازن الطبقي وانحصار الثراء لصالح طبقة الحكام والأغنياء والتجار، مما أدى إلى ظهور اتجاهات صوفية استمدت أفكارها من هذا الواقع المزري. ناهيك عن استفحال الآفات الاجتماعية من زنا وشرب الخمر والسرقة وغيرها والتي أصبح لها تيار يسعى لإشباع شهوات البطن والفرج، وكرد فعل على ذلك ظهرت أفكار التصوف الداعية إلى العفة والزّهد في شهوات النفس والبطن.

وأما الباب الثاني فيشمل على: "**التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ــ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين** ــ" فجعلت الفصل الأول منه لتيارات **التصوف السني** و**التصوف السني الفلسفي**"، حيث صنفت تيار التصوف السني إلى خمسة اتجاهات هي: اتجاه الوعظ والتذكير، اتجاه الترهيب والتخويف، اتجاه المجاهدة النفسية، اتجاه التصوف التلقائي، واتجاه الخلوة والانقطاع، وأفردت لكل اتجاه دراسة أفكاره الصوفية وتتبعت إنتاج ونشاط صوفيته في سبيل نشر أفكارهم في أوساط الطلبة والمريدين.

أما "**تيار التصوف السني الفلسفي**" فقسمته إلى خمسة اتجاهات هي: الغزاليون والمدينيون والمجاريون والشاذليون والاتجاه الباطني، عرفت بأفكار كل اتجاه، وكشفت النقاب عن روادها من الصوفية وطلبتهم وأوضحت ديمومة ومتانة العلاقات بين صوفية هذه الاتجاهات في كل من المغرب الأوسط والأندلس والمغرب الأقصى وإفريقية والتي هي عكس العلاقات السياسية التي تميزت بالتطاحن والجفاء بين الحفصيين والزيانيين والمرينيين.

وأفردت الفصل الثاني " **لتيار التصوف الفلسفي**" وصنفته إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه الحراليين، وهم اتباع أبي الحسن الحرالي (تــ638 هــ/1239م) الذين تبنوا أفكار المدرسة الإشراقية. أما اتجاه الوحدة المطلقة فحصرته في طريقتين صوفيتين هما: الشوذية نسبة لأبي عبد الله الشوذي الحلوي (تــ أوائل القرن 7هــ/13م) ومركزها تلمسان، والسبعينية نسبة لأبي محمد عبد الحق ابن إبراهيم (تــ1270/669م) ومركزها بجاية، وأوضحت أفكار الطريقتين ونشاط أعلامهما. ثم درست اتجاه وحدة الوجود في تلمسان فذكرت أعلامه وبينت أفكارهم وإنتاجهم الصوفي وعلّة انحصارها في تلمسان.

أما الباب الثالث فيتعلق بـــ:" **إسهامات الصوفية في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية**" تناولت في فصله الأول "**شريحة الصوفية والمجتمع**" عرضت فيه الحياة الخاصة للصوفية من حيث المسلك التقشفي في المأكل والملبس والمسكن، والزهد في المال والعقار والوظائف، وكشفت النقاب عن أخلاقهم وفضائلهم من حيث الرحمة والإيثار والإحسان والتواضع، وبينت حالاتهم الإجتماعية من حيث تكوين الأسرة والعزوبة، وتطرقت إلى حرفهم التي كانوا يزاولونها لكسب قوتهم اليومي وفي نفس المضمار عالجت ظاهرة الاعتقاد في الصوفية التي لازمت فكر مجتمع المغرب الأوسط ـ الجزائر ـ من أعالي الدوائر في بلاط السلطة إلى الفرد العادي، وتحكمت في سلوكاته وتصرفاته. كما ناقشت المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية من حيث أنها ليست مجرد نصوص أدبية أو قصص قصير أو ظاهرة سلوكية مرتبطة بقوى غيبية ومشاهدات سحرية كما يعتقدها البعض، بل هي ترجمة صادقة لأوضاع اجتماعية وأخلاقية وسياسية شتى، تنزع إلى تغييرها نحو الأفضل بوسائل سلمية هدفها نشر الفضيلة، وتعايش الكائنات بسلام وطمأنينة. ثم تعرضت إلى دورهم في التكافل الاجتماعي من حيث مساعدة الفقراء والمعوزين على تجاوز محن الفقر والجفاف والمجاعات، وفي السعي لدى الأغنياء لمساعدة الفقراء، ومحاربة ظواهر التفسخ الأخلاقي كالزنا والدعارة وشرب الخمر والسرقة. أما دورهم في القضايا الدينية فتمثل في نشر الدين الإسلامي ومساعدة الفقراء على تأدية فريضة الحج والجهاد في سبيل الله.

وتطرقت في الفصل الثاني إلى"**علاقة المتصوفة بالسلطة والفقهاء السلفية**" بينت فيه نوعية العلاقات التي جمعت المتصوفة بالحماديين والمرابطين ثم بالموحدين ثم بالزيانيين والحفصيين ووجدت أن علاقاتهم بالحماديين والمرابطين تحكمت فيها إلى حد كبير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة. بينما كان للعوامل المذهبية والعقدية والاجتماعية والاقتصادية دور في صياغة علاقتهم مع الموحدين، ويختلف الأمر بالنسبة للزيانيين والحفصيين الذين رتبوا علاقتهم مع المتصوفة من منطلق تقديسهم لهذه الشريحة والاعتقاد فيها والتبرك بها.

أما علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية، فقد حصرتها في نوعين من العلاقات: علاقة التعايش والمعارضة السلمية جمعت الفقهاء السلفية بمتصوفة التيارات الصوفية السنية مظهرها مناظرات مذهبية، وفقهية في حدودها العلمية، وانتقادات من الطرفين لبعضهما البعض. فبينما هاجم المتصوفة المكانة المادية والأدبية للفقهاء السلفية في ظل السلطة، انتقد الفقهاء السلفية أسلوب المجاهدات الذي ينتهجه الصوفية في الملبس، والمأكل بطرق سلمية كما يظهر تحالف الطرفين ضد تيار الشعوذة والمشعوذين المخالفين للشريعة. وعلاقة ملؤها العداء والصراع بين

متصوفة التيارات الفلسفية والفقهاء السلفية تميزت باتهام السلفية لهؤلاء المتصوفة بالزندقة والكفر، ومتابعتهم لحد الحكم على بعضهم بالموت.

أما الباب الرابع ويتعلق بـ" دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ" تحدثت في الفصل الأول منه عن دورهم في إقامة الزوايا ونشر التعليم وإسهاماتهم في العلوم النقلية والعقلية، حيث حددت مفهوم الزاوية وتتبعت نشأتها وتطورها من حيث الهيكل والوظيفة والنشاط في الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن الخامس هجري ـ الحادي عشر ميلادي ـ إلى نهاية القرن السابع هجري ـ الثالث عشر ميلادي ـ، مستدلا على ذلك بذكر بعض زوايا القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ كما وقفت على نظامها التعليمي والتربوي والذي يختلف من زاوية لأخرى حسب الاتجاه الصوفي لكل شيخ زاوية ودرجة إلمامه بالعلوم النقلية والعقلية. وخلصت إلى التطرق للنتائج الثقافية والفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية التي تمخضت عن نشاط الزوايا.

وحول **دورهم في نشر التعليم** تعرضت إلى نشاطهم في حقل التعليم من خلال ثلاث مستويات: تعليم الصبيان، تعليم الشباب، والتعليم الشعبي. وأبرزت دوافع انتصاب الصوفية للتعليم وذكرت عينات من الصوفية الذين تصدوا لتعليم الصبيان في الكتاتيب، وتعليم الشباب في المساجد و الزوايا، وتدريس العامة في المساجد، بينت تعدد طرق التدريس ونظم التربية لدى الصوفية والعلوم التي كانوا يدرّسونها وختمت هذا الدور بجملة النتائج المتمخضة عن دورهم في التعليم.

وعن إسهاماتهم في العلوم النقلية والعقلية عرضت جهودهم في: علم القرآن والتفسير والحديث والفقه وفي العلوم اللسانية من لغة وأدب بنوعيه النثر والشعر وقسمتهما إلى أغراض. وكذلك الشأن بالنسبة لأدب التاريخ، فذكرت مؤلفاتهم من تآليف واختصارات وشروحات ونظم. أما العلوم العقلية، فقد تتبعت إسهاماتهم في علم المنطق واقتصرت في العلوم العددية على الحساب وعلم الفرائض.

وأفردت الفصل الثاني " **لدور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في المشرق والمغرب والأندلس**" فتناولت فيه دور صوفية المغرب الأوسط ـ الجزائر ـ في الحياة الثقافية والفكرية من خلال عينات من الصوفية المهاجرين وإسهاماتهم في إثراء الحياة الثقافية والفكرية في القاهرة والإسكندرية ومكة والمدينة ودمشق وحواضر الشام الأخرى. كما عالجت انتشار أفكارهم في إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس تناولت في ضمنها تحول بجاية وتلمسان في القرنين السادس والسابع الهجريين إلى مراكز إشعاع ثقافي وفكري جذبت إليها الطلبة والمريدين

من أنحاء إفريقية و المغرب و الأندلس الذين نقلوا بدورهم ما تعلموه عن شيوخ التصوف في هاتين الحاضرتين إلى أوطانهم. كما رصدت نشاط عينات من صوفية المغرب الأوسط في إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس من خلال التدريس و التآليف، مما جعلهم يتبوؤن كراسي المشيخة العلمية و الصوفية فكرموا من طرف العامة و الخاصة ونالوا الحظوة عند الملوك و السلاطين.

أما **الخاتمة**: فقد ضمنتها مجمل النتائج التي توصلت إليها في هذا الكتاب و أتبعتها بملاحق اقتبستها من مصادر تعكس مواضيع لها علاقة مباشرة بأبواب الموضوع و فصوله و أردفتها بصور و خرائط و فهارس للأعلام و الأماكن.

تحليل لأهم مصادر البحث:

إن المتتبع للمصادر التي اعتمدنا عليها في انجاز هذا البحث يجدها متنوعة من كتب التاريخ و الرحلة و التراجم و المناقب و النوازل وسرعان ما يدرك أن الصوفية و التصوف حاضر في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الثقافية لمجتمع المغرب الأوسط – الجزائر – فلا يكاد يخلو مصدر من الإشارة إلى تجربة التصوف التي هي بوجه أو بآخر متناثرة في أصناف عديدة من المصادر استدعى منا تعبئتها جميعا تفاديا لسوء التقدير حول خصوصية هذا الصوفي أو ذاك. وقد اقتصرت على ذكر أهمها مراعيا مجالات الاستفادة منها وترتيبها الزمني.

كتب المناقب :

أكثرها لا يزال في وضعه المخطوط، وهي قليلة و نادرة خاصة المتخصصة في صوفية المغرب الأوسط بمفهوم جغرافية الجزائر الحالية، وقد بدأ البحث بالمغرب العربي يتحسس أهميتها في الوقوف على تاريخ التصوف و المتصوفة و في اعتمادها على مصادر أساسية كاشفة عن التاريخ الاجتماعي المغربي و نمط تفكيره، وكذا الاستفادة من نصوصها الصوفية التي هي في الأصل نتاج ظروف تاريخية معينة، و رغم وعينا بمنهجها الكاريزماتي في التركيز على مثالية الصوفي دون إعارة الاهتمام بشخصيته التاريخية، فان ذلك لم يعقنا في استثمارها من زاوية، حياة الصوفية بزواياهم و رباطاتهم و أماكن خلواتهم وما صاحب ذلك من طقوس، وهي بحق ميدان خصب لمن يروم الحفر في البنى الاجتماعية و العقليات و المخيال المغربي ومنها :

مخطوط **(المجموع أو الديوان)** لابن مرزوق محمد الشهير بالخطيب توفي 781هـ/ 1379م (1) وهو من استكشاف **أستاذي الدكتور فيلالي عبد العزيز**، فهو أول من استخدم هذا المخطوط و استثمره بعناية فائقة في أطروحته لنيل دكتوراه الدولة ــ تلمسان في العهد الزياني ــ و نبه إلى قيمته، و المخطوط يضم خمسين ورقة مكتوب بخط مغربي جميل و بأسلوب بسيط، ترجم فيه ابن مرزوق لافراد أسرته ومن عاصرهم من الفقهاء و الصوفية، واستفاد منه البحث في إبراز الحركة الصوفية بتلمسان خلال القرن السابع الهجري ــ 13 الميلادي ــ من حيث تياراتها و مناقب صوفيتها و مظاهر حياتهم الاجتماعية من حيث المسلك التقشفي و أخلاقهم وحرفهم و محيطهم الاجتماعي و دورهم في التكافل، و في نشاطهم التربوي و التعليمي، وحلقات الذكر و الأوراد وعلاقاتهم بالفقهاء السلفية و السلطة، و في تحديد المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية .

أما كتابه **(المسند الصحيح الحسن في مآثر و محاسن مولانا أبي الحسن)** (2) خصصه لذكر مآثر و مناقب و فضائل السلطان أبي الحسن المريني بغية التقرب من المرينيين ونيل رضاهم، فقد تضمن إشارات إلى مظاهر الحياة الثقافية بتلمسان و أفادنا في نشأة الزوايا وتطورها و و ظائفها.

وكذلك اعتمدنا على مخطوطات مغربية تضمنت مادة لها علاقة بالحركة الصوفية في المغرب الأوسط ــ الجزائرــ، و تياراتها و أثبت من خلالها علاقة التواصل في الفكر الصوفي بين إفريقية والمغرب الأوسط، أذكر منها على سبيل الأستشهاد لا الحصر : **مخطوط " الاسرار الجلية في المناقب الدهمانية "** لعبد الرحمان بن محمد الدباغ (ت 689هـ/1291م)(3) **ومخطوط ضمن مجموع " مناقب الشيخ ابي سعيد خلف ابن يحيى الباجي"**(4) لأبي الحسن علي بن ابي القاسم الهواري (ق 7هـ13م) **ومخطوط ضمن المجموع " مناقب سالم التباسي "** (5) لابي عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ و **مخطوط ضمن المجموع " تحفة العاشقين في ذكر الأولياء والصالحين "**(6) لمحمد بن عرفة الشاذلي و **مخطوط ضمن**

---

(1) نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 20. أمدني **أستاذي عبد العزيز فيلالي** بعطائه الذي لا ينضب بنسخة مصورة من هذا المخطوط فجزاه الله خيرا.

(2) قامت بتحقيق ماريا خيسوس بيغرا، وقدم له محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

(3) مخطوط بدار الكتب التونسية ، (مكتبة حسن حسني عبد الوهاب) تحت رقم 17944.

(4) مخطوط بدار الكتب التونسية، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 4520.

(5) مخطوط بدار الكتب التونسية، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 7863.

(6) مخطوط بدار الكتب التونسية ، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 9264.

مجموع " تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية و الزروقية من أهل الطريق"(1) لمهدي ابن أحمد الفاسي.

كتب الطبقات و التراجم :

تهتم كتب الطبقات أو ما تعرف أيضا بكتب التراجم بحياة العلماء و الفقهاء و الصوفية وترصد الحياة الثقافية للمجتمعات من حيث عاداتها وتقاليدها وتشكلها الطبقي و نشاطها الحرفي و التجاري و مستواها المعيشي من حيث المسكن و الملبس و طريقة تفكيرها و جلها تم نشره .

ومـــن أقـــدم مصـــادر الطبقات و التراجم التي اعتمدنا عليها كتاب " **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان و افريقية و زهادهم ونساكهم و سير من أخبارهم و فضائلهم و أوصافهم** " (2) للمالكي تـــ 486هـــ/1090م استفدنا منه في الوقوف على تجربة التصوف المبكرة بافريقية والتي جذبت علماء المذهب المالكي من المغاربة إلى طرق أبواب القيروان من القرن الثاني للهجرة /8م إلى القرن الخامس الهجري/11الميلادي و في ضمنه أيضا نصوصا تجلي نشاط زهاد المغرب الأوسط واتجاهاتهم الزهدية و مدى تأثير التيارات الزهدية و الصوفية القيروانية في حركة الزهد بالمغرب الأوسط . كما يعكس كل من كتاب " **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مـــــذهب مـــــالك** " (3) للـــــقاضي عياض تـــ 544هـــ/1149م وكتاب " **الصلة** " (4) لابن بشكوال تـــ 578هـــ/1183م مصدران أساسيان استعنا بهما في إثبات حقيقة التفاعل في الفكر الزهدي خلال القرنين الرابع والخامس الهـــجريين/10و11 الميلاديين بين المغرب الأوسط و الأندلس ضمن ديمومة الحركة و الانتقال بين المجالين.

ويطرح كتاب (**التشوف إلى رجال التصوف وأخبار ابي العباس السبتي**)(5) لابن الزيات التادلي تـــ617هـــ/1220م نموذجا يكاد يكون فريدا من نوعه في رصد واقع الحركة الصوفية في المغرب الإسلامي في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس الهجري إلى السابع للهجرة /11و13 الميلاديين تناول فيه بالترجمة لمئتين وتسعة وسبعين صوفيا. وقد اتبع في إنجاز هذا الكتاب منهجية ذكرها هو نفسه في ثنايا كتابه، إذ تحرى في إثبات صحة الرواية طريق المقارنة بين

---

(1) مخطوط بدار الكتب التونسية ، (مكتبة حسن حسني عبد الوهاب) تحت رقم 18247.

(2) حققه بشير بكوش و راجعه لعروسي المطوي ، دار المغرب الاسلامي ، بيروت 1401هـــ-1981م.

(3) حققه احمد بكير محمود ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ.

(4) نشر الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، 1966

(5) قام بنشره و تحقيقه ادولف فور، مطبوعات إفريقية الشمالية ، الرباط 1377 هـــ/1938م.

الروايات واختيار الأصح منها سندا و أقربها إلى الصواب و الجنوح إلى إعتماد روايات أهل الثقة و الأمانة و الصلاح لكنه يخلو من مظاهر النقد نظرا لايمان المؤلف بكرامات الصوفية التي يجيزها عقلا و شرعا.

وتتمثل أهميته بالنسبة لبحثنا في كونه أمدنا بمعلومات ثمينة عن كيفية نشأة الحركة الصوفية في تلمسان و قلعة بني حماد منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري /11 الميلادي وعن هجرة متصوفة إفريقية والمغرب الأقصى و الأندلس إلى بجاية و قلعة بني حماد و تلمسان وإسهاماتهم في اثراء الحركة الصوفية، وفي ضمن نصوصه الأدبية معلومات عن الواقع الاجتماعي لشريعة الصوفية من حيث المأكل و الملبس و المسكن و الحرنة و الوظيفة والزهد في المال و المنصب و دورها في التعليم و موقفها من الفقهاء و السلطة ونشاطها الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي و إنقاذ المجتمع من الكوارث الجفاف و المجاعات و إعالة الفقراء و محاربة التفسح الأخلاقي و التخفيف من حدة التفاوت الطبقي و التصدي للحكم الفاسد.

كما يعتبر ابن الأبار القضاعي تـ 658هـ/1260م من خلال كتابه " **التكملة لكتاب الصلة** "(1) ــ لصلة ابن بشكوال ــ أحسن شاهد عن تجربة التصوف بمدينة بجاية التي كان قد دخلها مع الوافدين الأندلسيين ومكث بها مدرساو مؤلفا. استقينا منه معلومات دقيقة عن الزهاد والصوفية الأندلسيين الذين طرقوا المغرب الاوسط في القرنين السادس و السابع الهجريين وأثروا اتجاهاته الصوفية.

ويمكن اعتبار كتاب (**عَنوان الدراية فيمن عرف من علماء في المائة السابعة ببجاية**) (2) للقاضي أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني ت704هـ/1306م أهم مصدر في أدب التراجم، أرخ للحياة الفكرية في المغرب الاوسط خلال القرن السابع الهجري ــ 13م استعرض فيه نشاط الادباء و الفقهاء والشعراء و الصوفية و المحدثين والأطباء من أهل المغرب الأوسط ومن الوافدين الاندلسيين و المغاربة و المشارقة. وقد توخى في إنجاز هذا العمل طريقة منهجية اعتمد فيها بساطة الأسلوب ودقة الرواية، و ساعده تكوينه في علوم الدراية و الرواية على التحكم في توظيف المصطلحات الدينية والصوفية. كما سمحت له وظيفته كقاض لدى الحفصيين أن يكون قريبا من الخزانة السلطانية في بجاية التي استفاد من محتواياتها، فضلا على الاستعانة ببعض المصنفات مثل كتاب (**المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب**)

---

(1) نشر عزت العطار الحسيني ، مطبعة السعادة، مصر 1375هـ/1955م.

(2) حققه احمد بكير محمود ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ.

لمؤلف مجهول **وفهرست** أبي عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني، وكذلك اعتماده على الرواية الشفوية التي كان يستقيها من الطلبة ومن أصحابه ناهيك على أن تمدرسه و تدريسه في بجاية سمحا له بلقاء الصوفية و حضور مجالسهم و الارتشاف من أفكارهم مما سهل له الوقوف على دقائق أمورهم ويخلو كتابه من كل نقد للصوفية فقد اقتصر على ذكر فضائلهم للاعتبارات التالية :

ـ إيمانه المطلق بكرامات الصوفية و خوارقهم.

ـ تفتحه على مختلف التيارات السنية و الفلسفية ، حيث اخذ الطريقة الغزالية عن ابي عبد الله السجلماسي، و إلمامه بافكار المدرسة المدينية و تضلعه في النظريات الاشراقية التي أخذها عن أبي محمد بن عبد الحق بن الربيع (ت 675هـ/1276م) وأبي زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي تـ677هـ/1278م و استفاد منه البحث في كل محاوره و مراحله من حيث العوامل الدينية و الاقتصادية التي أدت إلى نشأة الحركة الصوفية، وفي الوقوف على الحركة الصوفية واتجاهاتها في بجاية و في إعطائنا صورة عن دور الصوفية الأندلسيين في إثراء الحركة الصوفية من حيث وضعيتهم الاجتماعية و نشاطهم الحرفي والتعليمي و مواقفهم إزاء المجتمع ، وعلاقتهم بالفقهاء السلفية و السلطة.

أما الباديس عبد الحق اسماعيل ـ توفي أوائل القرن الثامن الهجري/14م الذي انتهى من تاليف كتابه " **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف و صلحاء الريف** " (1) و غطى به مرحلة من التاريخ الفكري لشمال المغرب الاقصى، والممتد من النصف الثاني من القرن السادس الهجري إلى 711هـ/1313م وبالتالي يكون قد استكمل جهد ابن الزيات الذي توقف في كتابه **التشوف** عند حدود 617هـ/1223م وتتمثل استفادة البحث منه في اعطائنا مادة خبرية عن تلامذة الريف المغربي الذين طرقوا بجاية، و ارتشفوا من فكر أبي مدين تـ594هـ/1198م خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر ميلادي ـ كما مكننا من الوقوف على التواصل في الفكر الصوفي بين بجاية و منطقة الريف المغربي من خلال العلاقات بين شيخ رباط آسفي أبي محمد الصالح تـ631هـ/1234م وشيخ بجاية أبي مدين شعيب.

---

(1) حـقـقه سعيد احمد اعراب ، المطبعة الكاتوليكية ، الرباط، 1402هـ/1982م.

وكذالك استفاد البحث من كتاب " **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**"(1) لابن فرحون تـ799هـ/1395م في الوقوف على صوفية، اندلسيين نزلوا تلمسان وكان لهم مشاراكات في الحرمكة الصوفية.

ويجمع كـــتاب " **أنس الفقير وعز الحقير** " (2) لابن قنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407 م بين فن الرحلة و التراجم الصوفية، عاش صاحبه في وسط صـــوفي فجده لأمه يوسف الملارى تـ704هـ/1302م كان صوفيا و صاحب زاوية، وكذلك والده كان أديبا وصوفيا مما جعله يهتم بالتصوف و تياراته وقد جعل كتابه هذا للمتصوف أبي مدين شعيب تـ 594هـ/1198م ولما لطريقته من تأثير على التصوف و المتصوفة في القرون التي أعقبت القرن السادس الهجري ـ 12الميلادي ـ، و الكتاب عبارة عن تدوين لرحلة قام بها ابن قنفذ في المغرب الاقصى استغرقت ثمانية عشرة سنة وقف خلالها على أضرحة الصوفية القدماء، وزار أولياء زمانه، مما جعل الباحثين يعتبرون الكتاب مصدرا نفيسا خاصا بالحركة الصوفية في بلاد المغرب خلال القرن الثامن الهجري /14م، لكن إلى جانب ذلك يعد أيضا من المصادر الرئيسية التي تناولت عددا من الاتجاهات الصوفية سادت المغرب الاوسط في القرن السادس الهجري/12م استفاد البحث منها في الوقف على مدرسة أبي مدين شعيب و أفكارها وتلامذتها في المغرب الأوسط و افريقية والمغرب الاقصى و الاندلس. كما زودنا بمعلومات ثمينة عن الصوفية السنية و السنية الفلسفية، وفي رسم شكل العلاقات بين صوفية بجاية و المغرب الاقصى و ما ترتب عنها من تلاقح الافكارالتي ساهمت في انتقالها بين البيئتين ولقد سلك المؤلف في عرض هذا الواقع الصوفي أسلوبا دقيقا، بحيث كان يؤمن بكرامات الأولياء ويعتقد فيهم، لذا جاء الكتاب خاليا من صور النقد للحركة الصوفية في المغرب الأوسط.

ومن مصادر التراجم أيضا، استفدنا من كتاب " **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** " لابن مريم تـ 1014 هـ/1605م(3) في إبراز الإتجاهات الصوفية التي ظهرت بتلمسان وأظهرت تراجمه وعددها اثنين وثمانين مئة ترجمة ميله إلى الزهد والإيمان بكرامات الأولياء ونقله المباشر من المصادر التراجمية التي سبق ذكرها.

---

(1) نشر ، مطبعة العادة، 1329هـ.

(2) حققه محمد الفاسي و ادولف فور ، منشورات المركز الجامعي العلمي ، الرباط ،1965م.

(3) نشر محمد بن أبي شنب، وقدم له عبد الرحمان طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

أمـــــا أحمد بابا التنبكتي (تـــ 1032 هـــ/1627م) فتأتي أعماله الضخمة من خلال كتابيه" **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**(1) و " **كفاية المحتاج فيمن ليس في الديباج** "(2) انجازا عرفنا بصوفية تلمسان وبجاية في القرن السابع الهجري/13 الميلادي وفي إسهامات الصوفية الأندلسيين والمغاربة في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط.

بالإظافة إلى مصادر تراجمية مشرقية أعانتني في إبراز دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في حواضر المشرق مثل كتاب " **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين** "(3) لتقي الدين أحمد الحسن الفاسي (تـــ 832 هـــ/1428م) وكتاب " **توشيح الديباج وحلية الإبتهاج** " (4) لبدر الدين القرافي (تـــ 946 هـــ/1533م) أفادني في نظرته لبعض صوفية المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م وكتاب " **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** "(5).

كتب الجغرافيا والرحلة:

تختزن في بطونها إلى جانب الأخبار عن المدن والأمصار والمسالك مادة علمية ثمينة عن الجوانب الإقتصادية والفكرية والثقافية، ولما كان المغرب الأوسط يتوسط دول المغرب الإسلامي، ونقطة عبور واستقرار هامة بين الأندلس والمشرق نالت اهتمام كبار الجغرافيين والرحالة الذين قيدوا ملاحظاتهم المتنوعة عن هذه البلاد.

فكان البكري تـــ 487 هـــ/1084م، السباق إلى رصد رباطات المغرب الأوسط بدقة خلال القـــرن الخـــامس الهـــجري/11 الميلادي من خلال كتاب " **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب** "(6) الذي هو قسم من كتابه **المسالك والممالك**. واستثمرنا كتاب " **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** " (7) لشريف الإدريسي تـــ 560هـــ/1164م في استنباط عوامل انتشار الحركة الصوفية، كما تضمنت **رحلة ابن جبير** تـــ 617 هـــ/1217م(8) في إسهاب وبأسلوب سلس

---

(1) نشر مطبعة السعادة، مصر، 1329 هـــ.

(2) مخطط المكتبة الوطنية، الجزائر تحت رقم 1738.

(3) حققه فؤاد السيد، القاهرة، 1381هـــ/1962م.

(4) حققه وقدم له أحمد الشتيوي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.

(5) نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

(6) نشرته مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

(7) قام بنشر جزء منه هنري بيرس، تحت عنوان وصف افريقيا الشمالية والصحراوية، الجزائر،1997 ؛ وحققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق تحت عنوان المغرب العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.

(8) تقديم محمد مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، دون تاريخ.

جذاب مختلف العوامل التي تحكمت في انتقال صوفية المغرب الأوسط إلى المشرق. ورغم أن صاحب " **الإستبصار في عجائب الأمصار**" (1) عاش في القرن السادس/12 الميلادي عرض مادة تاريخية متنوعة سياسية واقتصادية وعمرانية، لا تخلو من الإضطراب إلا أنها أفادتنا في بعض عوامل نشأة التصوف.

أما العبدري الحيحي (توفي في أواخر القرن السابع الهجري/13 الميلادي) الذي اشتهر برحلته الموسومة **برحلة العبدري** (2) الذي قادته إلى الحجاز سنة 688 هـ/1289م، وعرج من خلالها على المغرب الأوسط فزار تلمسان ومليانة وبجاية وقسنطينة وبونة وسجل نتفا عن الحياة الفكرية والثقافية بهذه الحواضر وكان متحاملا بحيث قلل من شأن العلماء والفقهاء والصوفية في هذه الحواضر التي لم يمكث فيها سوى أيام معدودة. ففي بجاية مثلا أقام بها يومين فقط وهما غير كافيين لمعرفة أعلام الفقه والتصوف التي كانت تعج بهم المدينة آنذاك ويعزى ذلك إلى دافع سياسي. إذ كان مشحونا بتعاطفه مع المرينيين على حساب الزيانيين مما يفسر عقدته اتجاه المغرب الأوسط، ورغم ذلك فإن الشذرات التي استقيناها من رحلته أفادتنا في التعرف على نشاط بعض الصوفية في كل من تلمسان وبجاية.

كتب التاريخ:

أفادتنا في الإحاطة بالإطار التاريخي المخصص للبحث وفي ضمنها، معلومات عن الصوفية لا تتوفر في كتب المناقب والتراجم والرحلات منها:

كتاب " **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** "(3) لصاحبه عبد الواحد المراكشي توفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13 الميلادي استفدنا منه أكثر في إبراز دور العوامل السياسية والإقتصادية التي كانت خلف نشأة التصوف في المغرب الأوسط. وكتاب " **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** " لابن عذارى المراكشي ــ كان حيا سنة 712 هـ/1312 م. اعتمدنا على جزئه الأول والمتضمن المرحلة الممتدة من الفتح إلى أوائل القرن السادس الهجري/12 الميلادي(4) والجزء الرابع الخاص بدولة المرابطين(5) والقسم الخاص بتاريخ

---

(1) نشر ألفرد دو كرومو، الجزائر، 1852م.

(2) تحقيق وتقديم وتعليق، محمد الفاسي، مطبوعات جامة الخامس، الرباط، 1968م.

(3) حققه محمد سعيد العريان، ومحمد العربي، مطبعة الإستقامة، القاهرة، 1949.

(4) اعتنى بتحقيقه ومراجعته، ج.س كولان واليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، بيروت،1983.

(5) قام بتحقيقه ومراجعته إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983.

الموحدين (3) أعانني في تحصيل العوامل الدينية والمذهبية والسياسية والإقتصادية الكامنة خلف نشأة التصوف وإثراء اتجاهاته.

أما يحيى بن خلدون : أبو زكريا (تـ 780 / 1378 م) فإن تنوع معارفه الدينية والأدبية جعلته يمدنا من خلال كتابه " **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد** "(4) بمادة اخبارية دقيقة و مختصرة ذات معان كبيرة عن نشاط الصوفية بتلمسان من النصف الثاني من القرن الخامس الهجري إلى عصر المؤلف، مكننا من الوقوف على مختلف التيارات الصوفية بهذه المدينة و التي تسربت إلى تلمسان من الأندلس و المغرب الأقصى و إفريقية، و للمؤلف ثقافة صوفية عالية تكشف عن إلمامه بمختلف النظريات الصوفية استعملها في مصطلحات دقيقة. كما ضم كتابه مقتطفات من قصائد شعرية عبر بها عن اتجاه كل صوفي ومصادر تكوينه، و في إبراز طبيعة العلاقات بين الصوفية و الحكام المرابطين و الموحديين و الزيانيين و في مساعدة الصوفية للطبقات الدنيا من المجتمع في حل مشاكلها المتعددة .

و كذلك ضرب أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون تـ 808 / 1405 م بسهم وافر في حقل التصوف من خلال كتابه " **العبر** "(5) الذي يعد من أهم مصنفات التاريخ التي عرجت بشكل دقيق لظاهرة الصوفية في سياق تناوله للأحداث السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية التي شهدها المغرب الأوسط استنبطنا منه العوامل السياسية و الإجتماعية و الدينية التي أدت إلى نشأة التصوف وفي رصده لظاهرة التراجع العمراني بحواضر المغرب الأوسط و علاقته بتمركز الحركة الصوفية في بجاية و تلمسان، و في كتابه **المقدمة**(6) الذي يعد نموذجا فريدا في تناوله لمواضيع علمية متنوعة خاصة الظواهر السياسية والإقتصادية الكامنة خلف نشأة الحركة الصوفية حتى بدا لي و كأن ابن خلدون وضع قوانين مقدمته بناء على ما حدث فعلا في المغرب الأوسط عهد الحماديين و المرابطين و الموحديين. أما مصنفه" **شفاء السائل لتهذيب المسائل**"(7) 2 الذي خصه لدراسة التصوف و فرقه، فقد كشف من خلاله عن عمق فهمه و درايته بأغوار التصوف و فرقه و أعلامه، و أبدى فيه موقفه من بعض الإتجاهات فبينما نعت اتجاه وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة، و أهل السيما، بالكفر والزندقة. لم ينكر على الصوفية السنية والأولياء

---

(3) حققه محمد ابراهيم الكتاني ومحمد تاويت ومحمد زنيبر وعبد القادر زمامة، دار المغرب الإسلامي، بيروت 1985.

(4) تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1400هـ/1980م.

(5) منشورات دار الكتاب اللبناني، 1983م.

(6) تحقيق حجر عاص، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1991م.

(7) نشره وعلق عليه الأب اغناطيوس عبدو، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، دون تاريخ.

كراماتهم و خوارقهم، و قد استفاد منه البحث في التعريف بالتصوف و مصادره و تياراته التي كان لها حضور في بجاية وتلمسان. و يشكل كتاب " **نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان** "(1) للتنسي محمد بن عبد الجليل تـ 899 هـ / 1493 م دعامة أساسية في إثبات العلاقة بين ملوك بني زيان و الصوفية.

كتب الموسوعات :

يعد كتاب المقري شهاب الدين أحمد بن محمد تـ 1041هـ / 1632م " **نفح الطيب من غض الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب** "(2) أهم موسوعة معلوماتية عن تاريخ الأندلس و المغرب وأوضاعهما الفكرية و الثقافية رغم عيوبها من ناحية التنظيم ونقص المنهجية في سرد الأخبار لأن صاحبها أنجزها بعيدا عن وطنه و مكتبته كما أقر بنفسه في مقدمة موسوعته و قد اعتمدنا عليه في جل محاور و مراحل البحث، خاصة في حركة انتقال صوفية الأندلس و المغرب الأقصى إلى المغرب الأوسط في غضون القرنين السادس و السابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين ومساهمتهم في إثراء اتجاهات الحركة الصوفية، و كذلك كتابه " **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض** " (3) إستيقانا منه ما ورد فيه عن التيارات الصوفية الفلسفية التي ظهرت بتلمسان.

و بهذا أكون قد أضفت بعض الجديد إلى حقل التاريخ الصوفي بالجزائر و أبرزت مجاهل كانت تضم في طياتها أعلاما نفضت الغبار عنها و أوضحت أن رقعة المغرب الأوسط لم تكن تعيش خلال القرنين السادس و السابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين بمعزل عن التطورات الحاصلة في الفكر الصوفي في كل من المشرق و إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس .

و في الختام أتوجه بجزيل الشكر و خالص العرفان إلى والدتي وزوجتي نظير رعايتهما لي في توفير المناخ الملائم للبحث ببيتنا و في حرصهما على السهر من أجل راحتي ، فجازهما الله خيرا و أحاطهما برعايته و ألهمهما سعادة الدارين.

فمن الله التوفيق و هو نعم المولى و نعم النصير.

عين تاغروت ــ حي الكاف ــ في نوفمبر 1999.

---

(1) قام بتحقيق القسم الأول: محمد بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

(2) حققه الدكتور احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.

(3) حققه مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1359هـ/1940م.

الباب الأول:

معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط

الفصل الاول:

1ـ لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين

أ ـ المغرب الأوسط البعد الجغرافي وإشكالية التسمية.

بـ ـ معنى التصوف.

- 1 - لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين

ـ أ ـ المغرب الأوسط البعد الجغرافي وإشكالية التسمية:

تعد الحدود الجغرافية للمغرب الأوسط ضمن خارطة المغرب الإسلامي في العهد الوسيط مسألة معقدة يصعب البت فيها لعدم استقرارها على وضع معين بفعل ديمومة حركة القبائل البربرية العربية وحالة القوة والضعف للدول التي تعاقبت على حكمه، ودورها في استثمار هذه القبائل لخدمة أغراضها السياسية والعسكرية، ودعواتها المذهبية ومطامعها الاقتصادية، رغبة في التوسع والسيطرة والهيمنة.

فابن خلدون الخبير بأحوال المغرب الأوسط وأوضاعه العامة القبلية والسياسية والاقتصادية والدينية، يرى أن المغرب الأوسط كنية جغرافية تدل على المواطن التي كانت تستقر فيها القبائل الزناتية من وادي ملوية غربا إلى وادي الشلف والزاب شرقا، ومن ساحل شرشال ووهران شمالا إلى إقليم تيهرت جنوبا. ويعتبر الأقاليم الممتدة من الجزائر غربا إلى بجاية شرقا بلاد صنهاجة، أما إقليما بجاية وقسنطينة فمواطن كتامة وعجيسة وهوارة، وما وراء قسنطينة بداية حدود إفريقية إلى طرابلس (1).

غيرْ أنّ هذا التقسيم استند أكثر إلى توزيع قبلي صرف لمرحلة ما قبل الخامس هجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ إذ لما قامت الدولة الحمادية (405 هـ ـ 547 هـ/ 1015 م ـ 1152 م)(2) وسيطر ملوكها على هذه الأقاليم الثلاثة من بونة شرقا إلى سيوسيرات

---

(1) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، دار الكتاب اللبناني، 1983م، ص ص 4، 203؛ محمد بن عميرة: دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 17 وما بعدها.

(2) نسبة لمؤسسها حماد بن بلكين بن مناد بن زيري (405 هـ ـ 419 هـ/1014 م ـ 1029م) الذي قاد سنة 405هـ/ 1015 م حركة انفصالية ضد أخيه المنصور حاكم المغرب الإسلامي (373 هـ ـ 385 هـ/984م ـ 996م) خليفة أبيه بلكين(361هـ ـ 373 هـ/ 971م ـ 984 م) الذي كان قد عينه المعز لدين الله الفاطمي حاكما على المغرب بعد رحيله إلى مصر سنة 361هـ ـ 971 م انفرد خلالها حماد بعد حروب دانية مع أخيه المنصور بالمغرب الأوسط، وأسس عاصمة دولته بقلعة بني حماد نواحي المسيلة. وقد استمرت هذه الدولة زهاء القرن ونصف القرن اعتمد ملوكها في حكمها على عصبية صنهاجة، والتمسك بالمذهب المالكي والدعوة للخلافة العباسية. ومن الناحية السياسية اعتمدوا أسلوب التوسع ومواجهة الأخطار المحدقة بالدولة من خطر الزيريين شرقا، والقبائل الزناتية والمرابطين غربا، والقبائل الهلالية التي ألقت بكلّها وكلكلها على المغرب الأوسط منذ انهزام الناصر بن علناس الحمادي (454 هـ ـ 481 هـ/ 1062م ـ 1088م) في موقعة سبيبة ـ غرب القيروان ـ=

غـربا (1) ـ تقع غرب تنس بمرحلة ـ، وإلى ورجلان جنوبا(2). وزاحمـهم المرابطون (476هـ ـ539هـ/ 1084م ـ 1145م) مـن سيوسيرات شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا والصـحراء جـنوبا (3) ولما دخلت القبائل الهلالية رياح وزغبة والإثبج مملكة الحماديين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر ميلادي ـ (4)، وانتشرت في القرن

=457هـ/1065م. وكان هذا داعيا رئيسيا لنقل عاصمة الدولة من القلعة إلى بجاية عام 461هـ / 1068م . التي أعطلـت للدولـة بعدا دوليا في علاقتها مع أوربا والمشرق والمغرب. ومـا كادا ينصرم القرن الخامس الهجري ـ الحـادي عشـر مـيلادي ـ حـتى أضـحت بجايـة قبلة للوافدين من العلماء والتجار والحجيج والأعيان المغاربة والأندلسـيين، خاصـة بعد أفول الزريين في القيروان واستمرت كذالك إلى عهد يحيى بن العزيز (515هـ ـ547 هـ/ 1122م ـ 1152م) آخر ملوك الحماديين الذين دخلت الدولة في عهده مرحلة من الانحطاط والتدهور انتهت بالسقوط على يد الموحدين سنة 547هـ/1152م. أبو الحسن علي بن الأثير : الكامل في التاريخ، ج9، دار صادر بـيروت ، 1402 هـ/1982م، ص 322 ومـا بعدها ؛ إبن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغـرب (قسـم الموحديـن)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م، ص 46؛ لسـان الديـن بـن الخطيب : تاريخ المغرب في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، تحقيق أحمد مختار العبادي والكتاني، دار الكتاب، 1964، ص 85، ومـا بعدها ؛ ابن خلدون : العبر ، ج6، ص349 وما بعدها.

(1) عـبد الواحـد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر محمد سعيد عريان ومحمد العلمي، مطبعة الإستقامة القاهرة، 1949م، ص 206.

(2) إبن خلدون: العبر ، ج6، ص 349، ص 206.

(3) المـرابطون نسبة للرباط الذي أسسه زعيمهم الروحي عبد الله بن ياسين(451هـ /1059م) في أعالي حوض نهـر السنغال، ونظرا لصبرهم وجهادهم أصبحوا يعرفون بالمرابطين، ويعود تواجدهم في المغرب الأوسط منذ عهد يوسـف بـن تاشـفين (465هـ ـ 500هـ/ 1061م ـ 1106م) الذي توغلت جيوشه بقيادة تاشفين بن تينعمر واسـتولت على تلمسان وتنس والشلف والونشريس، ووصلت إلى مدينة الجزائر وأشيرما بين 472هـ ـ 474هـ/ 1079م ـ 1081م. إلا أن الأمـير الحمـادي المنصـور بن الناصر (481هـ ـ 498هـ/ 1008م ـ 1104م) هـزمهم بجيشـه في تسالة سنة 476 ـ 1083م ودخل تلمسان وتم توقيع الصلح بين الطرفين على أن تكون مدينة الجزائـر آخـر حد للمرابطين من جهة الشرق ، وتم بذلك وضع حد للصراع العسكري بين الدولتين الصنهاجيتين، وأصـبحت تلمسان قاعدة الحكم المرابطي في المغرب الأوسط، حيث تداول على حكمها المسوفيون واللمتونيون ـ مزدلـي بن تلكان (476هـ ـ 504هـ/ 1083م ـ 1110م) وتميم بن يوسف بن تاشفين (504هـ ـ 511 هـ/ 1110م ـ 1117م)، ويحى بن اسحاق بن إنجمار، ومحمد بن يحى بن فانو، وأبوبكر المزدلي بن تلكان (511 هـ ـ 539هـ/1117م ـ 1145م). ولمـا دخـل الموحـدون الناحية الغربية من المغرب الأوسط سنة 539هـ ـ 1144م قضـوا علـى الحكم المرابطي. ابن عذارى : البيان ، (قسم الموحدين)، ص 17؛ ابن خلدون : العبر ، ج6، ص 373 ومـا بعدهـا؛ مـبارك بن محمد الميلي : تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، بدون تاريخ ، ص283.

(4) ابن خلدون: العبر ، ج6، ص 43.

السادس الهجري ـ الثاني عشر ميلادي ـ من بونة شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا، إلى الصحراء جنوبا(1)، مما أدى إلى تلاحم هذه الأقاليم بعناصرها القبلية من : بربر وعرب فيما بينهم وزاد في ترابطهما خضوعهما إلى سلطة مركزية واحدة في بجاية وتلمسان أثناء الحكم الموحدي (2)، الذي فرض منذ أواخر النصف الأول من القرن السادس للهجرة ـ الثاني عشر الميلادي ـ نظاما مذهبيا إصلاحيا وسياسيا موحدا جعل من سكانها يشعرون بانتمائهم إلى موطن واحد (3)، وقد استمر هذا الإعتقاد حتى نهاية الحكم الموحدي في المغرب الأوسط خلال العقدين الثالث والرابع من القرن السابع للهجرة ـ الثالث عشر الميلادي ـ

(1) نفسه، ج6، ص 48 وما بعدها.

(2) الموحدون نسبة لعقيدة التوحيد التي جاء بها المهدي بن تومرت (ت 524هـ/1130م) الذي دخل قسنطينة وبجاية ومتيجة ومليانة والونشريس والشلف والبطحاء وتلمسان، وأثر فيها بأفكاره فصار له فيها أتباع ومريدون منهم عبد المؤمن بن علي الكومي (547هـ ـ 558هـ/ 1152م ـ 1163م) . وبنجاح الدعوة مذهبيا وسياسيا وعسكريا في الفترة الممتدة من 515هـ إلى 537هـ/ 1121م ـ 1143م عند القبائل المصمودية . وفي المغرب الأقصى تطلع الموحدون إلى المغرب الأوسط فبسطوا سلطانهم على ناحيته الغربية سنة 539هـ/ 1144م وعلى ناحيته الشرقية سنة 547هـ /1152م، وأخضعوا قبائله الزناتية والصنهاجية والعرب الهلالية وفرضوا فيه مذهبا إصلاحيا مستمدا من مذهب الأشاعرة والمعتزلة، وأهل الظاهر وطبقوا نظاما في الحكم بأنه قسموه إلى ولايتين كبيرتين هما: بجاية وتلمسان تابعين للحكم المركزي في مراكش، على رأس كل ولاية واليا يساعده عمال هم حكام على المدن التابعة إليه يعرفون باسم المحافظين، ومجلس شوري يضم شيوخ العلم والدين وقضاة يجلسون للفري في أمور الدين والدنيا، وطلبة نشطاء مشاركون في الحياة العامة ومؤثرون في المجتمع، أما القبائل فقد اسند حكمها لشيوخها وكان للرعية حق التشكي بالولاة، والمحافظين وزعماء القبائل للخليفة الذي لا يقطع في أمر أو شكوى إلا بمحضر شيوخ الموحدين والقاضي والطلبة، غير أن اتساع رقعة الدولة الموحدية في المغرب والأندلس، وتعاظم نشاط حركة الاسترداد المسيحي في الأندلس، وكثرة الثوار الخارجين عليها أدخلها دائرة الانحطاط والضعف، فانفصل الحفصيون بإفريقيا إلي ما وراء بجاية وأسسوا منذ 626هـ ـ 1228م الدولة الحفصية، واستقل يغمراسن بن زيان سنة 633 هـ ـ 1235 م بتلمسان والناحية الغربية وأسس الدولة الزيانية. أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيدق): أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الحميد حاجيات، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986م، ص 30 وما بعدها ؛ ابن عذارى : البيان، (قسم الموحدين) ص 68؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 364 وما بعدها.

(3) يبرز ابن خلدون صور التلاحم بين القبائل البربرية والعربية في شكل علاقات مهادنة، ومصاهرة كما حدث بين قبائل توجين والثعالبة، فضلا على دور الدولتين الموحدية والزيانية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12و13 الميلاديين ـ في صنع هذا التلاحم من خلال ظاهرة اقتطاع الأراضي للقبائل العربية وإقرارها في مواطن لقبائل البربرية، والدليل على ذلك اقتطاع الموحدين لبني يزيد أحد فروع زغبة أرض حمزة وهي صنهاجية، واقتطاع يغمراسن بن زيان (633هـ ـ 681هـ/ 1235م ـ1284م) البطحاء وسيرات لقبيلة سويد فرع من زغبة وكذلك فعل ابنه سعيد عثمان حين أقطع كدارة بوطن حمزة لقبيلة زغبة ؛ العبر، ج6، ص 78، 128، 107.

وطـيلة حكم الدولتين الحفصية (1) والزيانية (2)، ويؤكد على هذه التسمية فقيه بجاية وقاضيها فـي عهـد الحفصيين أبو العباس أحمد الغبريني (تـ 704هـ/ 1306هـ) في عرض ترجمة

---

(1) نسـبة لمؤسسـها أبي زكريا يحي الحفصي (625هـ ـ 647هـ/228م ـ 1249م) الذي استغل ضعف الدولة الموحديـة وانحطاطها وأعلن استقلاله بإفريقية سنة 652هـ/ 1227م، وأخذ يتطلع إلى الوصول إلى كرسي الخلافة الموحديـة بمـراكش، فاستولى في الحقبة الممتدة من 626هـ إلى 640هـ/1228م ـ 1242م غربا على قسنطينة وبجايـة والجزائـر وشرشـال ومليـانة وتنس والشلف والونشريس وإقليم سرسوا وقلعة تاغورت ـ بني سلامة ـ وتلمسـان . فأصـبح سـلطانه في المغرب الأوسط يمتد من بونة شرقا إلى تلمسان غربا، ومن البحر المتوسط إلى ورجـلان جـنوبا، غـير أن ظهـور الدولة الزيانية على يد يغمراسن منذ 633هـ ـ 1235م قوض من توسعات الحفصيين في المغرب الأوسط خاصة بعد نهاية حكم الخليفة أبي عبد الله محمد الملقب بالمستنصر (647 هـ ـ675 هـ/ 1249م ـ1277م)، وصارت تمتد غربا إلى مدينة الجزائر حيث دان هذا القسم من المغرب الأوسط للحفصيين مـدة ثلاثـة قرون ونصف القرن. تميز وضعها في القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر ميلادي ـ بكثرة الثورات المحلـية ضـد الولاة الحفصيين أبرزها ثورة قبيلة هوارة 636هـ/ 1238م وثورات إقليم الزاب في عهد المستنصر وثـورة سـكان مديـنة الجزائر الانفصالية 669هـ-1270م، فضلا على الصراع بين أفراد البيت الحفصي والذي انتقلـت بعض فصوله إلى المغرب الأوسط أواخر القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ فأضحت مملكه الحفصـيين مقسـمة إلـى دولتين، الأولى عاصمتها تونس بقيادة أبي حفص عمر والثانية قاعدتها بجاية بزعامة أبي زكريا بن أبي إسحاق. أبو العباس أحمد بن القنفذ : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النـيفر وعـبد المجـيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس ، 1968، ص 108 وما بعدها؛ ابن خلدون : المصدر السـابق، ج6، ص597 ومـا بعدهـا، ج7، ص 50 وما بعدها؛ ترجمة حماد الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1988م، ص 45 وما بعدها.

(2) تنتسـب دولة بني عبد الواد أو بني زيان إلى قبيلة بني عبد الواد إلى إحدى بطون زناتة التي كانت ترتاد منطقة الأوراس، وتنـتجع إقليم قسنطينة، اعتنقت الإسلام في 62هـ/682م أثناء حملة عقبة بن نافع على الأوراس والزاب، تعـتمد الـترحال لكسـب القوت والبحث عن الكلأ، لذلك كانت تتردد على المناطق الواقعة بين فجيج ومديونة وجبل راشـد. ولما غزا الهلاليون الناحية الشرقية من المغرب الأوسط في منتصف القرن الخامس للهجرة ـ الحادي عشر المـيلادي ـ وتقدمـت قبائله باتجاه الجنوب والغرب، انتقل بـنو عبد الواد إلى غرب المـغرب الأوسط تحت حكم المرابطيـن، ولمـا وصلت جيوش الموحدين حاربوا إلى جانب المرابطين. ولما انتصر الموحدون دخلوا في طاعتهم ونـالوا حظـوة عند الخلفاء الذين أطلقوا أيدي بني عبد الواد برفقة بني توجين وبني راشد في الأراضي الواقعة من الـبطحاء شرقا إلى نهر ملوية غربا، غير أن والي تلمسان الموحدي أبي سعيد عثمان بن يعقوب أساء معاملة زعماء بنـي عـبد الواد وأدخلهم السجن فقام بنوعبد الواد بزعامة جابر بن يوسف باقصاء الوالي من منصبه وكاتبوا الخليفة الموحـدي المأمون (624هـ ـ 630هـ/1226م ـ 1233م) بالطاعة والولاء، فاستجاب لهم وعين جابر بن يوسف سـنة 627هـ/1230م حاكما على إقليم تلمسان وبني راشد ومدن الغرب باستثناء ندرومة، ولما قتل جابر بن يوسف فـي حصاره لندرومة سنة 629هـ/ 1231م خلفه ابنه الحسن الذي تنازل لعمه أبي عزة زيدان بن زيان عن الحكم، فدخـل هـذا الأخـير فـي حروب مع بني راشد وبني مظهر، قتل في إحداهما سنة 633هـ/12336م وخلفه أخوه يغمراسن بن زيان مؤسس الدولة الزيانية التي دام حكمها للمغرب الأوسط أكثر من ثلاثة قرون، تميزت القرن 7هـ /13م بوضـع يغمراسن أسس هذه الدولة وسياستها الخارجية، فشكل الجيش، ومجلس الوزراء، وأرسل الحكام على=

للصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي (تـ 675هـ/1277م) بقوله: " لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله" (1). و هذا التمييز عن المغربين الأقصى والأدنى، دليل على أن مصطلح المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثاني عشر الميلاديين ـ كان يُعنى به العمق الممتد من بونة شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا، إلى الصحراء جنوبا وهذا الامتداد الجغرافي والواقع التاريخي، هو الإطار الذي درسنا في ضمنه ظاهرة الحركة الصوفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ.

=الأقاليم التابعة إليه، وأحسن إلى الرعية واستمال عشيرته لتكون له سندا في مواجه قبائل بني توجين وبني منديل ومغراوة وبني راشد وبني مظهر، وأحسن إلى قبائل بني هلال خاصة قبيلة زغبة، وحافظ إلى غاية 639هـ/1242م على الدعوة للموحدين، بيد أن غزو أبي زكريا يحي الحفصي لتلمسان في هذا التاريخ، أجبر يغمراسن على التظاهربتأدية فروض الطاعة والولاء للحفصيين، فتعكرت العلاقات الزيانية الموحدية التي انتهت بإنتصار يغمراسن على الخليفة الموحدي أبي الحسن السعيد علي بن المأمون في قلعة تامزيزدكت، التي أصبح بعدها يغمراسن يتطلع إلى الإستيلاء على كرسي الخلافة الموحدية، لكن بني مرين كانوا له عقبة كؤود فهزموه في سلسلة من المعارك ، وبوفاة يغمراسن خلفه ابنه سعيد عثمان (681هـ ـ 703هـ/1284م ـ 1286م) الذي اتبع سياسة والده في إخضاع القبائل الزناتية في شرق الدولة، ومسالمة بني مرين كما أوصاه والده، غير أن وفاة أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني (668هـ ـ685هـ/1269م ـ 1286م) واعتلاء أبي يعقوب يوسف ابن يعقوب سدة الحكم(885هـ ـ 707هـ/ 1286 ـ 1808م) غيّر من هذه العلاقات ، حيث شن المرنيون خمس حملات عسكرية على تلمسان سنة 689هـ/1290م و1296م و696هـ/1297مو 697هـ/1298م وكانت الخامسة أطول زمنيا من 698هـ إلى 707هـ / 1289م ـ 1307م فرض فيها يوسف يبن يعقوب حصاره الطويل على تلمسان تحمل خلالها بنو زيان ورعيتهم آلام الحصار، إلى أن انجلى بوفاة أبو يوسف يعقوب سنة 707هـ/1980م. يحيى بن خلدون : بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1400 هـ/ 1980م؛ محمد بن عبد الله التنسي : نظم الدار والعقيان في بيان شرف بني، زيان، القسم الأول، تحقيق محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 113 وما بعدها؛ عبد العزيز فيلاني، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية ، اجتماعية، ثقافية)، ج1، أطروحة دكتوراه دولة ، الجزائر، 1416هـ/1995م، ص3 وما بعدها.

(1) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار ، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 88.

ـ ب ـ معنى التصوف:

تنقسم الشريعة عند المسلمين إلى قسمين : علم الظاهر وهو الفقه (1) وحامله يدعى بالفقيه (2) وعلم الباطن(3) ويعرف بفقه القلوب، أو علم الآخرة أو التصوف، وممارسه يعرف بالصوفي(4) وقد ورد في القرآن حول هذين العلمين قوله تعالى: " **وأسبغ عليهم نعمهُ ظاهرة وباطنة** " (5). وقوله عزّ وجلّ أيضا:" **ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمهُ الذين يَستنبطونهُ منهم**"(6).

فما معنى التصوف؟ ومتى ظهر عند المسلمين؟ وما هي أنواعه؟

نعني بالتصوف عزوف النفس عن الدنيا(7) والعكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة(8) وقد اختلفت المصادر في أصل ونشأة كلمة التصوف والصوفي، فأجهد المهتمون بعلم التصوف أنفسهم في اشتقاقها والبحث في مصدرها(9)

---

(1) يشمل علم الظاهر أعمال الجوارح الظاهرة من عبادات كالطهارة والزكاة والصوم وغيرها ذلك من الأحكام مثل الطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها. أبو النصر السّراج الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ، 1380هـ، 1960، ص 43.0.

(2) عبد الرحمن بن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره الأب غناطيوس عبده، المطبعة الكاثولوكية، بيروت ، بدون تاريخ، ص 27.

(3) يختص علم الباطن بمعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب مثل التصديق واليقين والصدق والإخلاص، والمعرفة والتوكل والمحبة والرضا والشكر والإنابة والخشية والتقوى والمراقبة والتفكير والاعتبار والخوف والصبر والرجاء والقناعة والتسليم والتفويض والشوق والوجد والإحلال. السّراج الطوسي: المصدر السابق، ص 27.

(4) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 27.

(5) سورة لقمان: الآية 20.

(6) سورة النساء: الآية 83؛ العلم المستنبط في سورة النساء هو علم الباطن أو علم أهل التصوف أنظر السراج: المصدر السابق، ص 44.

(7) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 138هـ/1960م، ص 24، 25.

(8) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات، دار الكتب الهلال، بيروت، 1991م، ص 295.

(9) يتفق كل من السّراج الطوسي، وعبد القاهر بن عبد الله السهرودي، وأبي النعيم الأصفهاني وأبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق، أن أصل كلمة التصوف تعود إلى لباس الصوف غير أن لكل واحد منهم مبرراته الخاصة،=

حيث أكد أبو القاسم القشيري عدم وجـــود اشتقاق لها في اللغة العربية(1) في حين لم يلتزم البعض الآخر بكلمة التصوف والصوفي، فأطلقوا على المتعبدين الزهاد ألــقابا عديدة مثل

=فالسّراج برر موقفه على أساس أن الصوفية طرقوا جميع العلوم، ولم يختصوا بعلم معين ينعتون به، لذا اعتبر لفظ الصوفية معنى دالا على جميع العلوم والأعمال والأخلاق الحسنة التي يتصفون بها مدعما رأيه بقوله" **وإذ قال الحواريون**" أي أن الله وصف خواص أصحاب عيسى عليه السلام بلباسهم الأبيض ولم ينسبهم إلى نوع العلوم والأعمال والأحوال التي يتصفون بها، سورة المائدة الآية 112؛ السراج: المصدر السابق، ص، 40، 41. في حين رد أبو النعيم تفسيره إلى ثلاث احتمالات هي: الصُوفانَةُ، بقلة رعناء قصيرة وصُوفَةٌ نسبة لقبيلة كانت تخدم الكعبة وتجيز الحجاج قبل ظهور الإسلام وصُوفةُ القفا وهي شعيرات نابتة في مؤخرة الرأس. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، نشر محمد أمين الخانجي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1387ـ1967م، ص. ص17، 21. بينما فسر السرهوردي توجهه بأنه اختيار مناسب من حيث الاشتقاق كأن يقال تصوف إذا لبس الصوفي وتقمص إذا لبس القميص مدعما رأيه بأن الصوف أقرب إلى التواضع، وأدعى إلى الذبول والخمول والإنكسار والتخفي والتواري. عوارف المعارف، ط1، دار الكتاب، بيروت، 1966م، ص 60. أما زروق فيري أن الصوفية كانوا يفضلون لباس الصوف اقتداءا بالأنبياء، ومخالفة لأهل الدنيا في لباسهم الفاخر. قواعد التصوف ، تحقيق محمد زهري البحار، ط3، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1396هـ/1976م، ص6 وما بعدها. بينما هناك آراء وتفسيرات لا تجمعها قواسم مشتركة مثل قول بوقوفهم في الصف الأول بين يدي الله، وإقبالهم عليه، وارتفاع هممهم إليه. السهروردي: المصدر السابق، ص61. والاعتقاد في أن أصل الكلمة تعود إلى أهل الصُفّة وهم فقراء من المسلمين منقطعون للعبادة في عهد الرسول (ص)، فبنيت لهم صُفّةٌ في المسجد، مظهرهم النسك والجوع والفقر واللباس الخشن والشعر الغليظ من الصوف. أنظر أبي فرج عبد الرحمن ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجميلي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1409هـ/1989م، ص 201. في حين ردها آخرون إلى أصول يونانية مركبة من كلمتين: ثيو أي الإله سوفي أي الحكمة. ومعنى التصوف مقابل لمعنى الحكمة العقلية، وهي الفلسفة، لأن الصوفي يطلب الحكمة عن طريق الدين. عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص. ص107ـ108.

(1) اعتــبر أبــو القاســم عبد الكريم بن هوزان القشيري القائلين بأن التصوف مشتق من الصّفاء أو الصُفّة مخطئين لــبعدهما عــن الاشتقاق اللغوي، كما استبعد أن تكون الكلمة من أهل الصُفّة، لأنه لو كانت كذلك لقيل صفي. أنظر الرســالة القشــرية في علم التصوف، شرح هوامشها زكريا الأنصاري، مطبعة محمد علي صبحي وأولاده، القاهرة، 1367هـ/1957م، ص 126؛ ابن خلدون: المقدمة، ص295.

الجوعية والسياحين، والغرباء، والنورية (1) إلا أن أحسن الآراء رجحانا في هذا المضمار، القول بصفاء أسرارهم ونقائها(2) فلقبوا بالصوفية.

رغم أن هذا التخريج لا يستند إلى حقيقة تاريخية، ولا إلى اشتقاق لغوي، حيث يرتكز على زاوية الخصائص التي تميز الصوفية عن غيرهم.

ـ جـ ـ ظهوره:

تتحدث بعض الروايات عن ظهور التصوف خلال العصر الجاهلي(3) بينما تجمع أغلب مصادر التصوف على أن ظهوره كان قبل أن تكتمل المائة الثانية للهجرة ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري(4) والسّراج الطوسي(5) وعبد الرحمان بن خلدون(6) لأن صحابة الرسول (ص)، كانوا يعرفون باسم الصحابة ، وبعدهم عرفوا بالتابعين ثم بتابعي التابعين(7).

---

(1) يرى الكلاباذي أن أهل الشام كانوا يلقبونهم بالجوعية، لاقتصارهم على القليل من الطعام، وبالسياحين والغرباء لسياحتهم وغربتهم عن الأوطان، وبالنورية لأن الله نوّر قلوبهم بعد تركهم للدنيا. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 22.

(2) اختار الكلاباذي هذا التخريج بعد أن حقق في الإشتقاقات الأخرى كالصُوفَانة التي تجئ صُوفاني وإن نسبت إلى الصَفِ أو الصُفة كانت صَفّيّة أو صُفيّة، المصدر السابق، ص 24.

(3) أبرز هذه الروايات روايتان: رواية عن والدة الغوث بن مر التي لم يكن يعش لها أولاد، فنذرت لئن عاش لها ولد لتربطنه بالكعبة، فلما أنجبت الغوث بن مر، ربطته بالكعبة ، فاسترخى من شدة الحر، فقالت:" ما صار ابني إلا صوفة" فسمي الغوث بصوفة ولما كبر وصار خادما لبيت الله الحرام، اقتدى به جمهور من الناس سكنوا الكعبة، وانقطعوا للعبادة فسموا بالصوفية، ونظرا لتعبده، أصبح الحاج وإيجازة الناس من عرفة إلى منى، ومن منى إلى الكعبة يتمان بأمره، ثم صارت بعده تقليدا في عقبه، ثم تطورت التسمية فأصبحت كلمة صوفي تطلق على كل من قام بشيء من أمر المناسك. أنظر ابن الجوزي : المصدر السابق، ص 200. أما الرواية الثانية فقد أوردها السراج الطوسي عن كتاب أخبار مكة مضمونها : أن مكة خلت في بعض الأزمنة فكان لا يطوف بالكعبة سوى رجل يعرف بصوفي. أنظر اللمع، ص ص42 ، 43.

(4) الرسالة، ص 8.

(5) اللمع، ص 42.

(6) المقدمة، ص 295.

(7) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الفكر العربي 1387هـ/1968م، ص. ص 613، 614.

وقد بدأ التصوف عند هؤلاء في شكل حركة زهدية (1)، هي نتاج اعتكافهم على تلاوة القـــــــــرآن والتـدبر فيه، باعتبـــــــاره يضم عددا كبيرا من الآيات الداعيــــة إلى الزهد والتصوف (2) والإتعاظ بسيرة النبي (ص) وأقواله في الزهد (3).

إلا أن ظهور تطورات تاريخية في حياة المسلمين، أدت إلى الانتقال من الزهد إلى التصوف إذ لم تتوان المصادر في رصدها، فالقشيري وابن خلدون لفتا انتباهنا إلى مولده في ظروف صعبة، تميزت بظهور البدع في المعتقدات غذتها المعتزلة، والرافضة، والخوارج كلٌ يدعي الزهد في الدنيا(4) في حين اندفع الفقهاء إلى الاهتمام بعلوم الدنيا كأحكام المعاملات، والعبادات الظاهرة، للفوز بمناصب الفتوى ومنه تطور فقه الظاهر وكثرت العناية به (1).

---

(1) يعـرف أبـو طالب المكي الزهد بأنه تقليل الاهتمام بالدنيا واحتقارها واستصغارها بالقلب، وحدد طريقة تحقيقه بإخراج هم الدنيا من القلب، و إدخال هم الآخرة. أما الزهد الخالص في نظره، فيتم بإخراج الدنيا من القلب، ثم تعقبه مـرحلة نسيان الزاهد لزهده، ليصل إلى مرتبة الزهد في زهده رغبة في المُزهد له. أنظر قوت القلوب، ج2، ط1، المطـبعة المصـرية، 1351هـــ/1932م، ص ص169، 170. فـي حيـن اعتبر السراج الطوسي الزهد أساس التصـوف، فحـب الدنيا في رأيه، رأس كل خطيئة، والزهد فيها سبب كل خير، وشدد على أن الفقر شرط ضروري للوصول إلي الزهد، مستدلا بزهد الخلفاء الراشدين القائم على الصدقة والفقر. أنظر المصدرالسابق ، ص. ص 72، 73، 182. يعتـبر الحسن البصري أبرز مثال لحياة الزهد عند التابعين وطريقته في الزهد تقوم على تصفية النفس عـن طـريق الـتأمل والتفكير مع حزن يرافقه خوف، حيث تعتبره الفرق الإسلامية مؤسسها الأول، وعلى طريقته تكونـت جماعة من النساك عاشوا في ميدان قرب البصرة في القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي، وتنتمي إلى هذه الجماعـة رابعـة العدوية صاحبة المنهج الصوفي المعروف بنظرية الحب الإلهي. انظر توفيق الطويل: في رحاب التصـوف الإسـلامي، مجلـة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب ، العدد 87 الكويت، جمادى الآخرة 1405هـ، مارس آذار 1985م، ص 175.

(2) مـن الآيـات الداعية إلى الزهد والتصوف قوله تعالى:" **من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يـريد حـرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب** " سورة الشورى ، الآية: 20. وقوله تعالى أيضا:" **ولا تـــمدن عينـيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى** " سورة طه، الآية : 131.

(3) مـن أحاديـث النبي (ص) الداعية إلى الزهد قوله:" **من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة قلبه فأنطق بها لسانه وعرفه داء الدنيا ودواءها وأخرجه منها سالما إلى دار السلام**". أنظر أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ص 235.

(4) الرسـالة، ص 7، شـفاء السـائل، ص 26؛ الزهد بمعناه المحدد آنفا، لم تختص به فرقة إسلامية دون أخرى، فأغلبية المصادر تجمع أن الطلائع الأولى لكبار الزهاد، كانت من الخوارج مثل صالح بن مسرح الخارجي (تـ 76

وعلى الصعيد المادي، أخذ المسلمون في الاهتمام بالكسب والامتلاك، فغفلوا عن أعمال القلوب(2) وهو ما جعل أهل السنة المهتمين بأعمال القلوب، المقتدين بالسلف الصالح ظاهرا وباطنا، ينفردون عن أهل الدنيا (3) بالتأمل في نصوص القرآن، من خلال المداومة على تلاوته والإجتهاد في التشبث بالسنة النبوية (4).

وانطلاقا من المائة الثانية للهجرة ـ الثامنة للميلادي ـ إلى المائة السابعة للهجرة ـ الثالث عشر ميلادي ـ تطور التصوف إلى علم ونظام شديد في العبادة، وصار اتجاها نفسيا وعقليا، وسلوكا وعملا وعبادة، ويعد بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوكات يتخذها المتصوف لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية.

وظاهرة التصوف مشتركة بين الأديان والفلسفات والحضارات، ويخضع المتصوف إلى انتمائه الحضاري والعقائدي والبيئي، وإلى أوضاع عصره (5) والتصوف نوعان : تصوف سني، وتصوف فلسفي.

ـ د ـ أنواعه:

التصوف السني: تميز التصوف السني خلال القرنين الأولين للهجرة عند المسلمين بمظاهر الالتزام بأوامر الله، ونواهيه والإقتداء بحياة النبي(ص) وما تنطوي عليه من عبادة وزهد في الدنيا والإعراض عن مباهجها والإقبال على التوبة وتجنب المعاصي، ومنه تلخصت وجهتهم الصوفية في مظهرين : مظهر بارز تمثل في ترك مظاهر الدنيا من مال وجاه وعيشة رغده، وباطنها مراقبة أفعال القلب الذي هو مصدر الأفعال ومُبدؤها. وغرضها النجاة من عقاب الله،

=هـ/ 695 م) كان له إتباع بالموصل، وله آراء في الزهد. أبو جعفر بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 5، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1358 هـ ـ 1939م ، ص. ص 51.50؛ ابن الجوزي: المصدر السابق، ص 112

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص26، 27.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ، ص 26.

(4) شـاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة،حسين مؤنس وآخرون، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج2 ، العدد 12، الكويت، رمضان 1408هـ ـ مايو 1988م، ص 88.

(5) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 370؛ عن التصوف كظاهرة مشتركة بين الأديان والفلسفات والحضارتين أنظر شاخت وبوزورث: المرجع السابق، ص 88 وما بعدها.

وقد أطلق على هذه المرحلة من التصوف اسم مجاهدة التقوى (1) وأحسن المصادر الصوفية لهذا الغرض كتاب " **الرعاية لحقوق الله**" للحارث بن أسد المحاسبي(تـ 243هـ/ 858م) (2).

ثم تطور التصوف السني خلال القرنيين الثالث والرابع الهجريين ـ 9 و10 الميلاديين، فأصبح منتحلوه يهدفون إلى الوصول إلى نفس لا يصدر عنها سوى أفعال الخير، مؤدبة بآداب القرآن والسنة النبوية فعمدوا إلى تقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة.

فأما الرياضة فهي تدريب النفس وفق مظهرين: مظهر بارز يتمثل في رفض زينة الدنيا من مال وجاه وشهوات البطن والفرج ومقاومتها عن طريق الصيام المتواصل، وقيام الليل والتهجد، حتى يكون الفعل والترك عند صاحبه أمرا طبيعيا يأكل أو لا يأكل ينام أو لا ينام أمر طبيعي لديه. والهدف من تقويم النفس بهذه الطريقة هو الوصول إلى مراتب الأنبياء والصديقين والشهداء والصلحاء، وقد أطلق على هذا النوع من المجاهدة النفسية مجاهدة الاستقامة (3).

ثم أصبح خلال القرن الخامس الهجري ـ 11م ـ ينزع إلى كشف عن عالم الغيب كمعرفة صفات الله، ورؤية العرش والكرسي والوحي والملائكة، ويتحقق هذا عن طريق المجاهدات السابقة الذكرـ مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة ـ بالإضافة إلى الإقتداء بشيخ مارس أنواع المجاهدات وانكشف له عالم الغيب، بحيث يهتدي المريد المقبل على حالة الكشف بأفعاله وأقواله، ثم يلتزم الخلوة في مكان مظلم بعيدا عن الخلق، وممارسة أنواع من المجاهدات كالصمت بترك الكلام، والجوع بمواصلة الصيام والسهر بقيام الليل حتى تخمد كل الأحاسيس والقوى (4).

---

(1) ابن خلدون : شفاء السائل، ص. ص 34، 43.

(2) يفصح المحاسبي في هذا المؤلف عن طريقته في التصوف القائمة على محاسبة النفس واحتقار الدنيا و مقاومة الشيطان، والتعلق بالله ليلا ونهارا والحرص على عدم الإعجاب بالنفس والكبر. انظر الرعاية: تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2 ، القاهرة، 1970م، ص. ص 52، 105. ويرى أيضا أن من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهرة بالمجاهدة واتباع السنة. انظر القشيري: المصدر السابق، ص 12؛ عبد الرحمان محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، نشر جوس بدرسون، مطبعة ليون، 1960، ص 49؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج2، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ، ص 908.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.

(4) يرى أبو حامد الغزالي أن الجوع ينقص دم القلب ويبيضه وفي بياضه نوره، ويذيب شحم الفؤاد وفي ذوابنه رقته، ورقته مفتاح المكاشفة. كما أن قساوته بسبب الحجاب أما السهر فإنه يجلو القلب، ويصفيه وينوره، فيضاف=

ثم تختم هذه المجاهدات بالذكر، حيث يعين الشيخ للمريد ذكرا يشغل به لسانه وقلبه كأن يكون نصه: "الله، الله، الله، أو لا إله إلا الله، لا إله إلا الله"(1) فيواضب عليه المريد حتى تسقط حركة اللسان، وتبقى صورة اللفظ في القلب حتى تمحى صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازما حاضرا. وفي هذه الحالة تصل المجاهدة بصاحبها إلى فراغ القلب عما سوى الله (2) فيقع الحذر الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا فيجتهد في ذلك، وخلال هذه المجاهدة يعرض المريد على شيخه كل ما يعتريه في قبله من نشاط أو كسل أو صدق إرادة، وهذه المراقبة من جانب الشيخ ضرورية، لأن قلب المريد قد يغلب عليه خيال من الخيالات (3) فيسلك طريق الإباحة أو قد يعجب بنفسه أو يقنع بما ينكشف له في أوائل الأحوال والكرامات فيكون الفتور في المجاهدة وقد تـــنقطع. لهذا يبقى المريد ملازما المجاهدة طوال حياته فإذا نجا من هذه المثبطات (4)، انكشف له سر الملكوت، فيتعرض للمواهب الربانية والعلوم اللدنية (5)، فيدرك حقائق الوجود ووقائعها قبل حدوثها ويتصرف بهمة وقوة نفسه في حل المسائل التي تطرح عليه، فتصبح كل الأشياء طوع إرادته وهذا ما يعرف بالكرامة الصوفية (6).

وفي أثناء هذه المجاهدات كلها التي يمر بها التصوف السني، تطرأ على النفس صفات يتلون بها القلب ليس من كسب المريد، ولا من اختياره، بل هي مواهب من الله كالسرور والحزن والطرب والاهتياج والشوق والانزعاج أو الرجاء والخوف والقبض والبسط والهيبة والإنس (7).

=ذلـــك الصفاء الذي حصل من الجوع فيصير القلب كالكوكب الدري، فيلوح فيه جمال الحق، أما الصمت فيلقح القلب وبجلـــب الـــورع، ويعلـــم التقوى، أما الخلوة ففائدتها، دفع الشواغل وضبط السمع والبصر لأنهما دهليز القلب. أنظر الإحياء، ج3، ص 82؛ ابن خلدون : شفاء السائل، ص 40.

(1) يقتصــــر المريد في هذه المرحلة على الفرائض ويجب على شيخه أن لا يتركه يكثر من الأوراد الظاهرة كتلاوة، لأنهـــا تشـــتمل الأحكام والقصص التي قد يصغي إليها قلب المريد لفهم معانيها، فينشغل عن ذكر الله لأن القصد من ذكر الله استجلاء نور المشاهدة. ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص40، 43.

(2) الغزالي: الإحياء، ج3، ص 83.

(3) يرى أبو حامد الغزالي أن التمكن من العلوم يساعد كثيرا على الوصول إلى الكشف، لأن المجاهدة من دون تعلم تؤدي إلى نشوب خيالات فاسدة في القلب، تتطلب وقتا طويلا لفك إلتباسها. الإحياء، ج3، ص 22.

(4) نفسه ج3، ص. ص 83، 84؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(5) العلـــم اللدني هو العلم الذي يأخذه الصوفي من ربه وقت ما شاء، بلا حفظ ولا درس، ويعرف بالعلم الرباني، أي الـــذي ينفـــتح في سر القلب من غير سبب مألوف لقول الله تعالى: "**وعلمناه من لدنا علما**" سورة الكهف: الآية 65؛ الغزالي: المصدر السابق، ج3، ص 27.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(7) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

ومن أحسن وأشهر المصادر الصوفية في ميدان التصوف السني المقيد بالكتاب والسنة كما أوردنا خطواته "**الرسالة**" لمؤلفها أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (465هـ/1073م) وكتاب "**إحياء علوم الدين**" لأبي حامد الغزالي (تـ 505هـ/1111م) (1).

ـ التصوف الفلسفي:

نشـأ عن اهتمام الصوفية بعلوم المكاشفة التماسا لمعرفة الله، واكتساب علومه، والوقوف على حكمته وأسـراره والاطلاع على حقائق الموجودات. فظهرت منذ القرن الثالث الهجري ـ التـاسع الميلادي ـ عدة نظريات صوفية فلسفية تباينت في كيفية الوصول إلى هذه الأهداف (2).

فكان ذو النون المصري (تـ 245هـ/859م) أول من أدخل مدرك العرفانية (الغنوصية) في التصوف الإسلامي(3) أي معرفة الله بكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيال (4). ثم بعده جاء أبو زيد البسطامي (تـ 270هـ/875م) بنظرية الفناء أي فناء الإنسـان عن نفسه وفقدانه الشعور بذاته مع الله (5).

وعن طريق نظرية الفناء توصل بعض الصوفية إلى القول بنظرية الحلول والاتحاد التي تزعمها الحسين بن المنصور الحلاج (تـ 309هـ/922م)، أي حلول الذات الإلهية في المخلوقات، واتحاد طبيعة الإنسان في الطبيعة الإلهية حتى تصير حقيقة واحدة (6).

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ، ص 48.

(2) نفسه، ص 50؛ المقدمة، ص 296.

(3) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 175.

(4) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، بدون تاريخ، ص79.

(5) يـتحقق الفـناء عـند البسطامي بتصفية النفس عن طريق المجاهدة النفسية فيحدث فناء الإنسان عن نفسه فيفقد شعوره بذاته مع بقاء شعوره بالله، ويتحقق بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله. فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به، وفي هـذه تتلاشـى رؤية الصوفي لكل شيء ما عدا الله، فيصدر عنه في حالة الفناء عبارات وإشارات تعرف بالشطحات كقـول البسطامي: "لا إله إلا أنا فاعبدوني سبحاني ما أعظم شأني" وعند الصحو من حالة السكر والغيبة هذه يستغفر الله عن ما بدا منه. أنظر توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص. ص 189، 190.

(6) الاتحـاد عند الحلاج: هو صعود الذات الإنسانية واندماجها في الذات الإلهية وفي الحلول يحدث العكس، تنزل الذات الإلاهية لتحل في المخلوقات. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص. ص 186، 187.

إلا أن نظرية الحلول والاتحاد رفضها كثير من المتصوفة والفلاسفة، فجاء أبو نصر محمد الفرابي (تـ 339هـ/950م) بنظرية الاتصال أي تجاوز النفوس عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية، عن طريق التأمل العقلي أولا ثم المجاهدة النفسية ثانية (1).

أما نظرية الإشراقيين فيرى أصحابها: أن الوصول إلى معرفة حقائق الوجود يتم عن طريق النور الذي يقذفه الله في قلب عبده بعد تطهير النفس. ويعتبرون الله والملأ الأعلى أي عالم الأرواح جوهر روحاني من نور، فيكون وصول المعرفة من النفس الطاهرة من خلال النور الواصل من عالم الأرواح (2).

ومن أشهر رواد هذه المدرسة الصوفية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أبو الحسن بن عبد الله المعروف بابن سينا (تـ 428هـ/1037م) الذي تناول نظريته الإشراقية في كتابه "**الإشارات والتنبيهات**" (3) كما صنف شهاب الدين يحي بن حبش السهروردي (تـ 580هـ/1191م) خلال القرن السادس الهجري – الثاني عشر الميلادي – كتابين هما: "**حكمة الإشراق**" و"**هياكل النور**" استعرض فيهما أراءه الإشراقية (4).

---

(1) تقوم نظرية الفرابي على أساس التأمل العقلي أولا لأن المعرفة اللدنية حسب رأيه أسمى غاية ينشدها العقل. ولبلوغ هذه الغاية لابد من المجاهدة النفسية لأن النفوس الطاهرة في رأيه تستطيع اختراق عالم الحس إلى عالم الغيب والشهادة. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص 173.

(2) فيليب حتي: الإسلام منهج حياة، ط2، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، مارس 1997م، ص 130.

(3) يحدد ابن سينا عدة مراحل يسلكها الصوفي لبلوغ مرتبة ما تعرف بالوصول، حيث يبدأ بتطويع الإرادة والاعتياد على رياضة النفس من خلال المجاهدة النفسية، حتى تتطهر النفس، ويحصل لها تلطيف السر، يتبعه شروق الأنوار الإلهية فيها على شكل خلسات كأنها بروق، تومض تسمى عندهم بالأوقات وكل وقت يكتنفه وجدان، وبمواصلته للرياضة تعتري نفسه السكينة من جراء زيادة شروق الأنوار فيها، ثم ترقى لتصل إلى أعلى الدرجات، فيحصل لها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، ثم إذا عبرت مرحلة الرياضة، صار سره مرآة مجلوّة محاذيا بها شطر الحق، فتدر عليه اللذات العلا فيكون له نظر إلى الله، ونظر إلى نفسه، ثم يغيب عن نفسه فيلحظ جناب الله وهذا ما يعرف بالوصول من هذا المنطلق يرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها ويفعل بقدرة الله فلا يكون هناك تمييز بين الباحث عن الحق والحق نفسه. أبو الريان: المرجع السابق، ص. ص 330، 331.

(4) يرى السهروردي بأن كل شيء في العالم يردّ إلى نور الله وفيضه، وهذا النور هو الإشراق، ومن نور الله خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والرّوحي، والعقول المختلفة ما هي إلا وحدات من هذه الأنوار، والنفس تعمل إلى الوصول إلى غايتها المتمثلة في الاتصال بعالم الغيب لتتلقى المعارف التي هي السعادة المنشودة، وهذا من خلال مجاهدة النفس وتطهيرها، حتى يقوى عامل الروح فيها وتضعف الشهوات فيسهل لها الاتصال. أنظر شهاب

وخلال القرنين السادس والسابع الهجريين ــ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ــ ركز جمهور من الصوفية أكثرهم أندلسيون على الاعتناء بعلوم المكاشفة، فجعلوها علوما إصطلاحية بينهم، فرتبوا الموجودات على ما انكشف لهم، فأصبح علم التصوف عندهم يختص في البحث عن طريق العلوم المصطلح عليها المؤدية إلى كشف أسرار الملكوت وحكمته، وإظهار حقائق الموجودات عن طريق العقل، فإذا عجزوا أو طلبوا بالبرهنة عليها لجأوا إلى الوجدان أي المجاهدة النفسية (1). حيث نزع أصحاب هذا الاتجاه منزعا فلسفيا انقسم إلى اتجاهين: اتجاه تزعمه أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (تــ 546هــ/1151م)، وعبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابن برجان (تــ 536هــ/1141م)، وعبد الله محمد بن علي الحاتمي المعروف بابن عربي (تــ 638هــ/1240م) (2)، ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود (3).

واتجاه ثاني ذهب إلى القول بالوحدة المطلقة (4) ومن أشهر رواده: أبو عبد الله الشوذي الحلوي (تــ أوائل القرن 7هــ/13م) وتلميذه إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف

=الدين يحي بن حبش السهروردي: هياكل النور، القاهرة، 1957م، ص 85؛ شاخث وبزورث: المرجع السابق، ص 111.

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 50، 51.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(3) يــرى هؤلاء أن حقيقة الوجود واحدة في جوهرها، وذاتها، والموجودات أصلها من العدم وليس هناك وجود إلا وجــود الله بصـــورة مـــا هـــي علـــيه الموجودات في أنفسها وخصائصها. وأن الله شاء أن يظهر المخلوقات عامة، والإنســـان خاصة ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه. أي أن الله شاء أن يرى تعينات أسمائه فـــي مـــرآة العـــالم والوجود، فظهر ما ظهر وهو ما يعرف بتجلي الذات الإلهية على نفسها. ويستندون في ذلك إلى حديث قدسي: "**كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني**" وحسب رأيهم فإن الله لم يكشف عن ذاته بصـــورة مطلقـــة، وإنمـــا عينها وقيدها، وللوصول في رأيهم إلى صورة الإنسان الكامل الذي حصر فيه الله صفاته، وأســـرار كونـــه يجـــب التوصل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، وفي أسباب وجودها وهذا ما يعرف بالكمال الأســـمائي، أو الاقتناع أن الموجودات حصلت جميعا دفعة واحدة في شهود الحق، وهو ما يعرف بالكمال الوجداني. والكل يعرف بالوحدة الجامعة أو الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية التي يعتبرونها مصدر جميع الشرائع والنبوات والصـــوفية. وهذه الحقيقة يعتبرونها أصلا لنشأة حقائق أخرى تقود إلى عالم الفتق يلي الحقيقة المحمدية مرتبة المثال ثـــم العـــرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب، ويعرف هذا بعالم الرتق فإذا تجلت على الذات الجامعة صفات الله وأسراره فهي في عالم الفتق. أنظر محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، مطـــبعة بـــولاق الإمـــيرية، القاهـــرة، 1293هــ/1972م، ص 604؛ فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964م، ص 46؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 52،51.

(4) يـــرى أصـــحابها أن الوجود واحد، وهو وجود الله، وسائر الموجودات وجودها عين وجود الله فهي غير زائدة علـــيه بوجـــه مـــن الوجـــوه، فوجود الله مطلق هو ما كان وهو كائن أو ما سيكون. أما تعدد هذه الحقيقة المطلقة=

بابن المــرأة (تــ 610هــ/1214م) وأبو حسن بن عبد الله النميري الشُشتري (تــ 668هــ/1269م) وعبد الحق بن إبراهيم الشهير بابن سبعين (تــ 669هــ/1270م)(1) سيأتي الحديث عنهم لاحقا.

ومن خلال هذا العرض لأنواع التصوف عند المسلمين، والذي اقتصرنا فيه على ذكر المشارب والاتجاهات الصوفية، التي كان لها دور كبير في نشأة الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط وتطويرها والتأثير على واقعها الاجتماعي والفكري والاقتصادي والسياسي غضون القرنين 6 و7 الهجريين ــ 12 و13 الميلاديين ــ، نستخلص أن القرون الثالث والرابع والخامس الهجري تمثل العصر الذهبي للتصوف السنيّ والفلسفي بالمشرق، في حين يمثل القرنان السادس والسابع الهجريين تطورا كبيرا لنظريات التصوف الفلسفي القادمة من الأندلس نحو المغرب.

غير أن الإشكالية المطروحة هي: كيف وصل التصوف السنيّ والفلسفي إلى المغرب الأوسط؟ وما هي العوامل التي جعلت من بيئاته مناخا ملائما لاستقرار الصوفية وممارسة نشاطهم؟

=وكــثرتها، حســب رأيهم ما هي إلا أوهام من الضمير. فإذا سقطت هذه الأوهام، صار مجموع العالم بأسره واحدا الــذي هــو الله. وطريق الوصول إلى سرّ الوجود، يمر بالتجرد من الأوهام عند الصوفي أولا ثم مرتبة التحقيق في علــم ســرّ الوجود لمن بلغ درجة العارفين. وهو حسب رأيهم معلوم عند الأنبياء والعلماء والأولياء، ثم بلوغ مرتبة المقرّب وهو الذي اغترف من ذات الله وانكشف له أسراره. أنظر ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

الباب الأول:

الفصل الثاني:

عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط

العوامل الدينية

أ ــ حركة الزهد

بــ ــ دور الرباط

جــ ـــ المصنفات الصوفية

العوامل السياسية

أ ــ سياسة الدولتين الحمادية والمرابطية.

بــ ــ العقيدة التومرتية وسياسة الموحدين.

العوامل الإقتصادية والإجتماعية

أ ــ الثراء الإقتصادي وأثره في نشأة الزهد والتصوف.

بــ ــ الضائقة الإقتصادية وأثرها في ظهور التصوف وتعدد اتجاهاته

جــ ــ الآفات الإجتماعية

ـ 2 ـ عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط :

عالج لفيف من الباحثين الأوروبيين عوامل نشأة التصوف في المغرب الإسلامي، حيث أرجأ الهادي روجي إدريس ـ **Hady Roger Idris** ـ الظاهرة إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي ـ في مواجهة الشيعة (1). و اختزل روبار برنشفيك ـ **Robert Brunshvig** ـ أسبابها في تأثير المشرق على المغرب (2). وحصرها إليفي بروفنسال ـ **Lévi Provençal** ـ في تأثير المعتقدات الوثنية على البربر وحركة الجهاد ضد الاسترداد المسيحي (3). و اعتبرها جاك كريت ـ **Jaques Carret** ـ نتاج انتشار أطروحة أبي حامد الغزالي (تـ505 هـ/1111م) الصوفية الذي أعطى للتصوف مكانة مرموقة في الإسلام. لكنه يضيف أن ذلك أيضا بسبب اتساع دائرة نفوذ الفقهاء وسيطرة الفقه على النشاط الفكري (4).

بينما عزا ألفريد بل ـ **Alfred Bel** ـ ذلك إلى حالة البذخ و الترف و التفسخ الأخلاقي الذي انتاب المجتمع المغربي في عهد المرابطين، وتعاظم نفـوذ طبقة الفقهاء و انحلالها (5)، فضلا على النزعة العقلية التي جاء بها الموحدون (6)، لكنه أضاف عاملا من عمق الماضي الوثني وهو أن العقلية المغربية مجبولة منذ ما قبل دخول الإسلام إلى المغرب على الاعتقاد في ثنائية الخير و الشر (7)، و أن ظاهرة التصوف ليست سوى تبسيط لنفوذ الولي الذي يعد وريثا للآلهة الوثنية(8).

---

(1) الدولـة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 م إلى القرن 12 م)، ج2، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1992م، ص 308 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 332.

(3) Religion culte des saints et confréries dans le nord marocain. Bulletins de l'enseignement public, librairie Emile la rose, 1926, pp, 2,3.

(4) Le maraboutisme et les confréries religieuses musulman en Algérie, Imprimerie Officielle Alger, 1950, P6.

(5) La religion musulmane en BérbérieT3, Librairie Orientaliste paul Gauthner, paris 1938, P341.

(6) Ibid, P342.

(7) Ibid, P343.

(8) La religion musulmane en Berbérie T3, P343.

أما أنجيل جنثالث بالنثيا **A.Gonzailez Palencia**، فقد اعتبر الظاهرة امتداد طبيعيا لحركة محمد بن عبد الله بن مسرة (تـ 318 هـ/921 م) التي انتشرت أفـــكارها في الأندلس ثم المغرب منـــذ النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة ـ التاسع ميلادي ـ (1) وبالنظر إلى هذه العوامل نجدها تفتقد إلى الشمولية رغم دقتها وأهدافها التي لا تخلوا من أبعاد التقصير وخدمة المدرسة الكولونيالية بكل أبعادها الدينية والسياسية (2).

وبالتالي فإن حركة التصوف التي ظهرت في المغرب الأوسط خلال القرنين 6 و 7 الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين لا يمكن اختزال عوامل نشأتها في هذه الآراء فقط، لأن الظاهرة نتاج إرهاصات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية تعود بجذورها إلى القرن الثالث الهجري ـ التاسع ميلادي ـ، تخمرت عبر قرون، وتمخض عنها ميلاد الحركة الصوفية التي بدأت معالمها تتضح في القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ بالنسبة للتصوف السني، وبدايات القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر ميلادي ـ بالنسبة لتيارات التصوف الفلسفي، ويمكن إبراز هذه المراحل فيما يلي:

العوامل الدينية:

أ ـ حركة الزهد:

مثلما مُهد للتصوف في المشرق بحركة زهدية قبل القرن الثاني للهجرة ـ الثامنة للميلادي ـ شهد المغرب الأوسط أيضا بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة/ الثامن إلى الحادي عشر للميلادي، حركة زهدية برزت ملامحها الأولى في سياق الفتوحات الإسلامية لبلاد المغرب، حيث استقر بتلمسان الزاهد وهب بن منية أحد كبار التابعين والصلحاء ولما توفي أصبح قـــبره محـــــل زيارة التلمسانيين (3) الذيـــن أطلـــقوا على أحد أبواب مدينتهم

---

(1) تاريخ الفكر الأندلسي: ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م، ص 326 وما بعدها.

(2) أصبحت مؤلفات ألفرد بل وخاصة كتابه "la religion musulmane en Berberie" أي الديانة الإسلامية في بلاد البربر، 1938م، من منهاج الدراسة التي كانت تلقن لضابط الشؤون الأهلية. ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج1، ترجمة محمد أعفيف، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989م، ص 36.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 117.

اسم باب وهب (1) ولاشك أن هذا الزاهد يعتبر نموذجا لزهاد آخرين لم تحفظ لنا المصادر أسماؤهم في هذه الفترة (2).

وانطـلاقا من القرن الثالث الهجـري / 9 ميلادي، برزت حركة الزهد بشكل واضـح، مثلـها سيـدي هـيدور الذي اتخـذ من جبل وهران مكانا يتعبد فيه نسب إليه بعـد ذلك (3) وبينمـا كـان المـغرب الأوسـط يـعيش حـركة زهـدية بطيـئة، كانت إفريقية تشهد حـركة زهـدية واسـعة، تزعمها سحنون بن حبيب التـنوخي (تـ240 هـ/854م) (4) الذي نـشر أتـباعه مـن الـزهاد في كـافة أنحاء إفـريقية (5)

---

(1) أبوعبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، (جزء من كتاب المسالك والممالك)، مكتبة المثنى، بغداد، ص 76.

George marçais : telemcen liberairie renouard holourens, paris, 1950, P17.

(2) وصف يحي ابن خلدون الصالح وهب بن منية بأنه من كبار التابعين لذا يحتمل أن يكون دخوله تلمسان في حملة أبـي المهاجـر دينار أو في حملة موسى بن نصير 83 هـ/695م على بلاد المغرب، لكنه وقع في اضطراب حينما ربـط بـاب وهـب بتلمسان باسم وهب بن منبه الغصاني المتوفى سنة 114هـ والصحيح كما صوبه الدكتور عبد الحمـيد حاجـيات فقال : باب وهاب أحد الصالحين القدماء المجهولين. المصدر السابق، ج1، ص ص 149،117، 165؛ يـرى رابح بونار أن جهود أصحاب كتب الطبقات كأبي العرب والمالكي وعياض ، انصبت أكثر في رصد نشـاط الزهاد والصوفية بالقيروان ومدن إفريقية الأخرى بينما أهملوا هذا النشاط في الحواضر الشرقية من المغرب الأوسط. المغرب العربي تاريخه وثقافته، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتزيع، الجزائر، 1981، ص 85.

(3) أبـو راس محمد بن أحمد: عجائب الأسفار، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1632، ص 67؛ محمد بن يوسـف الزيانـي: دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1389هـ/1978م،ص 46؛ الآغا بن عودة المزاري : طلوع سعد السعود في أخباروهران و الجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19 م ، ج1، تحقيق يحي بوعزيز، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1990م، ص 67. ظل هذا الجبل الذي يشرف على وهران غربا يحمل اسم سيدي هيدور إلى غاية القرن 10هـ/16 م حيـث تحـول إلى اسم مرجاجو وحاليا يطلق عليه اسم جبل المائدة أو جبل سيدي عبد القادر. المزاري: المصدر السابق، ج1، عن يحي بوعزيز، هامش، ص67.

(4) قـدم سحنون إلى إفريقية مع جند أهل حمص سنة 191هـ/803م، وجمع في حياته بين الفقه والزهد والقضاء. أبو العرب محمد بن احمد تميم القيرواني: طبقات العلماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي، نعيم حسن اليافي،ط2، الدار التونسية للنشر، ص. ص184، 185.

(5) كانـت الجهة الشرقية من المغرب الأوسط تابعة للأغالبة حكام إفريقية، فمن المحتمل أن تكون قد شهدت دخول زهاد وصلحاء إليها. رابح بونار: المرجع السابق، ص 29؛ يذكر أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي أن سحنون كـان له مـن اتباعه ألف صوفي، فضلا على تلامذته الذين انبهر أحد الحنابلة بزهدهم لما زار القيروان، حيث كانوا يـتلون القـرآن مصـحوبا بالبكاء والخشوع، ويتناولون المسائل العلمية بالمناقشة ثم ينزوون للتعبد. وعلق على ذلك بقولـه: "أنـه لم يشهد مثل هذه الحالات في المشرق". ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك،=

وجـــــلس لتكوينهم (1). فأخذ عنه من زهاد المغرب الأوسط الشاعر بكر بن حماد بن سمك بن إسماعيل الزناتي (تـــ295هـــ/909م) (2) بالقيروان (3) في مدة إقامته الثانية (4) التي مكنته من الاحتكاك بزهاد آخرين مثل عون بن يوسف الخزاعي (تـــ240هـــ/854م) (5) ومحمد بن رزين (تـــ255هـــ/869م) (6) وخلالها كان يملي على طلبة القيروان قصائد في الزهد والموعظة وذكر الموت (7). ومن أشعاره في محاسبة النفس والتذكير بالموت قوله: (الطويل)

لقد جمحت نفسي فصدت وأعرضت	وقد مرقت نفسي وطال مروقها
فيا أسفي من جنح ليل يقودهـــــــا	وضـــوء نهار لا يزال يسوقها
إلى مشهد لابد لي من شهــــــوده	وجرع المـــوت سوف أذوقها
ستأكلها الديدان في بـــاطن الثـــرى	ويـــذهب عنها طيبها وخلوقها (8)

وكذلك أشعاره في الزهد والتذكير بالموت قوله: (البسيط)

=ج2، تحقـــــيق أحـــمد بكير محمود، منشـــــورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، لبنان، 1387هـــ/ 1967م، ص. ص606، 607، 613.

(1) كـــان ســحنون يفضـــل رجل الزهد والصلاح على العالم، حتى لقد كان عدد العباد في مجلسه يفوق عدد طلبة العلـــم. أبو العرب: المصدر السابق، ص186؛ أبي بكر عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القـــيروان وإفريقـــية ونســـاكهم وســـير مـــن أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج1، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـــ/1981م، ص443.

(2) تلقـــى علومـــه الأولـــى بتهرت ثم رحل إلى القيروان ومنها إلى البصرة سنة 217هـــ/832م، وفيها سمع من شـــيوخها فـــي الفقه والحديث واللغة، والتقى بكبار الشعراء كدعبل بن علي الخزاعي، وابن تميم حبيب ابن الأوس، وطـــريف وغـــيرهم ثم عاد إلى القيروان وهو شيخ من شيوخ الزهد والأدب ، ومكث بها إلى غاية 295هـــ/909م، البكري: المصدر السابق، ص68؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل قيروان، ج2، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور و محمد مضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1972م، ص281؛ ياقوت الحموي: معجم الـــبلدان، ج2، دار الصـــادر، بيروت، 1979م، ص8؛ محمد بن محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـــ، ص 72.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 72.

(4) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص 21.

(5) توفي بالقيروان، وحضر سحنون جنازته وصلى عليه. الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص72 وما بعدها.

(6) توفي بسوسة. عياض: المدارك، ج3، ص 93.

(7) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص22.

(8) ســـليمان بـــن عـــبد الله البارونـــي: الأزهـــار الرياضية في أئمة وملوك الإباضة، القسم الثاني، مطبعة الأزهار البارونية، بدون تاريخ، ص72.

الموتُ أجحف بالدنـــيا فخربها	وفِــعلُنا فِعلُ قوم يموتـــونا
فالآن فابكوا فقد حق البــكاء لكم	فــالحاملون لعرش الله باكون
ماذا عسى تنفع الدنــيا مجــمعها	لو كان جُمع فيها كنز قارونا (1)

وهذه الأشعار دخلت المغرب الأوسط مع الزاهد قاسم بن عبد الرحمن بن محمد التاهرتي الذي تلقاها مباشرة عن شاعرها بالقيروان (2). ولا نعلم وجه تأثيرها بالضبط خصوصا وأن حاملها قاسم بن عبد الرحمن هاجر إلى الأندلس سنة 317هـ/930م. يرافقه ابنه أبو الفضل أحمد بن القاسم (تـ 395هـ/1003م) واستقر بقرطبة (3). ولا نعلم عن نشاطه إلا النزر القليل، لأن المصادر انصرفت إلى تقصي أخبار ابنه الزاهد أبي الفضل الذي غطى بشهرته شهرة أبيه في الأندلس (4).

وخلال القرن الرابع للهجرة /10 م أخذت حركة الزهد تتوسع، إذ نقل عن أبي القاسم عبد الرحمان الهمذاني المعروف بالخراز أو بالوهراني (تـ 411هـ/1018م)، ملازمته بالقيروان للزاهد المتقشف أبي العباس تميم بن محمد التميمي مدة أربعة أعوام تأثر خلالها بالعلم وطريقته في الزهد القائمة على الورع والسخاء والمروءة (5). كما قام أبو القاسم الوهراني برحلة طويلة استمرت عشرين سنة، زار خلالها أشهر بيئات الزهد والتصوف كالبصرة وبغداد والحجاز ومصر وخرسان ونيسابور، ثم الأندلس وأقام فيها مدرسا فتخرج على يديه كثيرا من الطلبة(6).

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص 283 وما بعدها؛ الباروني: الأزهار الرياضية، ص72.

(2) اعتكف قاسم بن عبد الرحمن بالقيروان للأخذ عن بكر بن حماد. أحمد بن يحي الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس علمائها وشعرائها وذوي النباهة فيها من دخل إليها وخرج، مطبعة روخس، مدريد، 1884، ص 188.

(3) أبــو القاسم خلف بن عبد الله بن بشكوال: كتاب الصلة، القسم الأول، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 84.

(4) اشــتهر أبــو الفضل في الأندلس بالزهد والانقباض عن الناس والميل إلى الخمول. الظبي: المصدر السابق، ص 188؛ شمس الدين محمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج3، دار التراث العربي، بيروت، 1376هـ/1956، ص890.

(5) عياض: ترتيب المدارك، ج4، ص 533.

(6) مــن الأندلسيين الذين أخذوا عنه حاتم الطرابلسي، ومحمد بن غليون الخولاني. عياض: المدارك، ج4، ص. ص 690، 691؛ توفــي أبــو قاسم الوهراني بالمرية. عبيد الله محمد بن محمد ابن صعد الأندلسي: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر رقم 2596، ورقة 342.

و لا نعلم عن طبيعة نشاطه وإسهاماته في الحركة الزهدية بالمغرب الأوسط عامة ، وفي وهران بصفة خاصة سوى أنه كان على طريقة زهدية قائمة على السنة النبوية (1)، والانقباض والعلم(2).

ولما ظهرت بالقيروان بواكير الصراع بين الفقهاء والصوفية بسبب إدعاء أحد منظري التصوف في القيروان، ويعرف بعبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكري رؤيته لله في اليقظة، مؤكدا عجز الفقهاء على إدراك مثل هذه الأسرار الخفية (3). فرد عليه عبد الله بن أبي زيد القيرواني(تـ389هـ/999م) (4) بتأليفه لكتاب "**إثبات الكرامات**" أبرز فيه إدعاء البكري، وحدد موقفه من التصوف المائل إلى الشعوذة (5). فانقسم لأجل ذلك جمهور القيروان إلى قسمين: قسم يمثله عدد من الصوفية والفقهاء والمحدثين انظم إلى عبد الرحمن البكري (6)، وقسم آخر أغلبه من الفقهاء وعلى رأسهم أبو الحسن علي القابسي (تـ403هـ/1012م) شاطروا آراء ابن أبي زيد القيرواني (7). وهذه المعركة الفكرية بين أهل الظاهر والباطن وصلت أصداؤها إلى تلمسان، حيث ألف الزّاهد أحمد بن نصر الداودي المسيلي (تـ402هـ/1013م) (8) كتابا بعنوان "**الرد على البكرية**" ـ نسبة لأنصار عبد الرحمن البكري ـ اقتفى فيه أثر ابن أبي زيد القيرواني وأبي الحسن القابسي في الجدل حول إثبات كرامات الأولياء (9). ولا شك أن رد الداودي أصبح متداولا بين طلبة تلمسان مما يوحي بمواكبة هذه المدينة للتطورات الصوفية الحاصلة في القيروان، ومن هذه المنطلقات اتضح أن حركة الزهد في المغرب الأوسط إلى غاية

---

(1) عياض: المدارك، ج4، ص 690.

(2) اشـتهر بتقديره العلم والمكابدة من أجله، حيث كان يشتغل بتجارة الثياب بين بجانة وقرطبة ويشتري بثمن ربحها كتبا. ابن بشكوال: كتاب الصلة، القسم الثاني، ص317؛ ابن صعد: روضة النسرين، ورقة 339.

(3) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 336.

(4) أبـو الفـلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج3، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 131.

(5) حسب الدباغ فإن ابن أبي زيد القيرواني كان يستنكر الكرامات المبالغ فيها فقط. معالم الإيمان ج3، ص140.

(6) مـن صوفية القيروان الذين استنكروا على ابن أبي زيد القيرواني موقفه في إثبات الكرامات الحسن ابن جهضم الهمذاني، أبو بكر البقلاني، عبد الله بن شق. عياض: المدارك، ج2، ص 337.

(7) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص337.

(8) نـزل تلمسان وتوفي بها. عبد الرحمن الثعالبي: كتاب الجامع، مخطوط زاوية طولقة، ورقة 59، يحدد أبو قاسم الحفـناوي وفاتـه سـنة 442هـ/1051م. تعريف الخلف برجال السلف، ج2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبيعية، الجزائر، 1991، ص. ص 429، 430.

(9) الهادي روجي: المرجع السابق، ج2، ص 337.

القرن الرابع للهجرة، كانت متأثرة بتيارات الزهد السائدة في القيروان إلا أنّ هذا الارتباط والتأثر، انتهى بخراب هذه المدينة من طرف العرب الهلالية سنة 449هـ/1057م (1).

وعلى غرار الداودي اتخذ سيدي داد أيوب المغراوي محلا على البحر يقع بين وهران والمرسى الكبير، يتعبد فيه رفقة جماعة من الصالحين والمتعبدين، وهذه الرواية تميط الحجاب عن اختيار هؤلاء الزهاد الرباط كمكان لممارسة عبادتهم، ورغم ضعف سند الرواية من الناحية التاريخية حيث لم نعثر لها على أثر إلا في مصادر القرنين (12هـ/18م/ ـ 13هـ/19م) (2)، إلا أننا لا نعدم هذه القرائن ولكن نؤكد أن مثل هذه الظواهر كانت مستشرية على سواحل المغرب الأوسط آنذاك، حتى أن فكرة المرابطة في الثغور لازمت زهاده حيث ما حلوا. ومن القرائن التي تثبت ذلك اختيار الزاهد أبو محمد عبد الله التاهرتي رباط القصر بسوسة، محتسبا للحراسة، دفاعا عن المسلمين إلى أن توفي سنة 313هـ/925م، وكان من قبل في تيهرت صاحب منهج زهدي يقوم على المحبة والشوق (3) .

ونفس الظاهرة مثلها الفقيه الزاهد أحمد بن خلوف المسيلي المعروف بالخياط الذي رحل إلى الأندلس واستقر في إحدى ثغورها مجاهدا في سبيل الله لسنوات طويلة (4)، ثم قصد قرطبة وتوفي بها سنة 393هـ/1003م (5)، كما هاجر الناسك عبد الرحمن بن زياد الله الطبني (تـ401هـ/1011م) (6) من طبنة (7) واستقر في قرطبة إلى غاية وفاته (8).

وفي المقابل رصد لنا القاضي عياض استقرار الزّاهد علي بن محمد التدميرى ببونة إلى غاية وفاته بها سنة 347هـ/958م، حيث جمع في حياته بين الفقه والزهد وكثرة التأليف (9).

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 34.

(2) المزاري: طلوع سعد السعود، ج1، ص. ص67، 68؛ الزياني: دليل الحيران، ص45

(3) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص. ص182، 505.

(4) عياض: المدارك، ج4، ص628.

(5) عبد الله بن محمد بن يوسف (ابن الفرضي): تاريخ علماء الأندلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص63.

(6) ابن بشكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(7) يذكر أبو قاسم بن محمد بن حوقل أن طبنة كانت بيئة عامرة بالصلحاء. صورة الأرض، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص85.

(8) ابن بشكوال: المصدر السابق، القسم الأول، ص 309.

(9) استقراره في بونة كان بعد رحلته للتّمدرس في مصر وإفريقية. عياض: المدارك، ج3، ص. ص354، 355.

وفي القرن الخامس الهجري/11م انتشرت مظاهر الزهد، واكتنفت أشهر مدن الدولة الحمادية، إذ نزل ببونة أوائل هذا القرن الفقيه الزاهد أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (تـ404هـ/1048م) (1)، وأسس بها رباطه(2) وبرع في الفقه والحديث وشرح الموطأ، وتخرج عليه ببونة عدد من الفقهاء والزهاد أبرزهم أبو محمد عبد الحميد المغربي المعروف بابن الصائغ (تـ455 هـ/1063م)(4)، وأبو موسى بن مناس وأبو زكريا يحيى الغساني الغرناطي(5). وإذا كانت النصوص تعوزنا حول نشاط رباطه، فإن الراجح أنه كان رحابا لتدريس الفقه والحديث، ومدرسة لتكوين الزهاد. ولا نعلم فيما إذا استمر نشاطه بعد وفاة البوني 440هـ/1048م(6). أما بقلعة بني حماد فقد تبوأ الزاهد أبو القاسم بن مالك مكانة محترمة عند الحماديين، حيث قاد سفارتهم إلى القيروان عند بني زيري سنة438هـ/1044م، ولشدة ورعه وزهده لم ينفق في مدة إقامته بالقيروان إلا من ماله الخاص، وقد نال إعجاب بني زيزي أنفسهم(7).

وكذلك شهدت بجاية عودة الزاهد أحمد بن واضح الذي نقل إليها ما تعلمه أثناء رحلاته المشرقية والقيراونية المتعددة. وإذا كنا نفتقر إلى مادة تاريخية نستجلي بها تأثيره في الحركة الزهدية في بجاية، أو حتى الكشف عن وجهته الزهدية، فإن الشائع عنه أنه من أهل الزهد، والفقه وله مناظرات مع الفقهاء(8).

ومما سبق يمكن أن نستنتج جملة من النظرات:

أولا: أن حركة الزهد في المغرب الأوسط إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن الخامس من الهجرة/11م، استمدت أفكارها وتأثرت إلى حد كبير بالتطورات الزهدية والصوفية،

---

(1) نفسه، ج4، ص709؛ الضبي: بغية الملتمس، ج1، ص 447.

(2) قبل أن يؤسس رباطه أخذ في القيروان عن الزاهدين أحمد بن نصر الداودي (تـ 402هـ/1011م)، وأبي الحسن القابسي (تـ 403هـ/1012م) الذي ألف عدة رسائل في الربط والتوبة وحسن الظن بالله، فمن المحتمل أن يكون البوني قد اطلع عليها. ابن الثير: اللباب في تهذيب الأنساب، ج1، مكتبة المثنى، بدون تاريخ، ص188؛ برهان الدين ابراهيم ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط1، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ، ص 345 ؛ أبو حسن علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري: مناقب الشيخ أبي سعيد ابن خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية رقم 4520، ورقة 130؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص338.

(4) عياض: المدارك، ج4، ص747.

(5) نفسه، ج4، ص ص 624، 827.

(6) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 345.

(7) عياض المدارك، ج4، ص ص 445، 446، 779.

(8) من أشهر مناظراته تلك التي تبارى فيها مع ابن الشقاق. عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص 445، 446.

التي عرفتها مدينة القيروان قبل خرابها من طرف القبائل الهلالية سنة 449هـ/1057م، وقد نتج عن هذا الارتباط ظهور تيارين زهديين تيار يعتمد طابع المجاهدة العلمية من خلال المرابطة في الثغور والسواحل لحراستها من هجمات المسحيين، وتيار زهد أنصاره في الدنيا، واعتكفوا على مجاهدة أنفسهم عن طريق الصيام والقيام والمكابدة على نشر العلم بين المتمدرسين.

ثانيا: بروز علاقات التأثير و التّأثر بين المغرب الأوسط والأندلس في مجال الزهد من خلال أعداد الزهاد الأندلسيين الذين استوطنوا حواضر المغرب الأوسط، ومساهمة زهاد طبنة والمسيلة وتهرت في إثراء الحركة الزهدية في الأندلس.

ثالثا: استقلالية حركة الزهد عن السلطة، وعن أجواء الصراع الداخلي الذي اكتنف رقعة المغرب الأوسط في سياق الصراع بين الحماديين والزيريين، والحماديين والقبائل الهلالية الزاحفة من إفريقية، والحماديين وقبائل زناتة والمرابطين في الناحية الغربية (1).

ب ـ دور الرباط:

يكتشف دارسُ حركة الجهاد والمرابطة في المغرب الأوسط ظاهرتين بارزتين تتمثل الأولى في ندرة **الرباط** (2) قبل القرن الخامس للهجرة/11م، والثانية في وجود نشاط مكثف

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 349 وما بعدها.

(2) ورد ذكر الرباط في قوله تعالى: "**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل**". سورة الأنفال: الآية60؛ وقوله تعالى أيضا: "**يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**". سورة آل عمران: الآية 200؛ والرباط من فعل: رابطتُ أي لازمتُ، ويجوز أن يكون جمعه ربيّط كفصيّل أو فصّال، أو ربط ككعب وكعاب. شهاب الدين محمد الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، نشر وتصحيح شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985، ص25؛ أما من حيث المعنى فيرى الطبري أن الرباط هو ارتباط الخيل للعدو، ثم أطلقت على كل مقيم في ثغر مدافعا عن المسلمين. جامع البيان عن تأويل القرآن، ج4، ط3، مطبعة مصطفى الباجي، 1373هـ/1954، ص. ص222، 223؛ في حين يرى شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري أن المرابطة في سبيل الله تنزل من الجهاد منزلة الاعتكاف من الصلاة، لأن المرابط يقيد مستعدا، فإن حس بالعدو ينهض إليه، والمعتكف يكون في موضع الصلاة مستعدا، فإذا دخل الوقت وحضر الإمام قام للصلاة، ولما اتجه صرف الهمة إلى انتظار الصلاة بعد الصلاة سمى رباطا. نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر السادس، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص199؛ ومن جانبه يدقق أبو القاسم البرزلي في المعنى فيرى أن الرّباط موضع الحرس في الأوقات التي يتوقع فيها العدو، فإذا كان العدو حاضرا فهو حرس. جامع مسايل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتيين والحكام، ج1، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3272، ص211؛ وهو أيضا لفظ مشترك بين معاني الخيل وانتظار الصلاة بعد الصلاة، والإقامة على جهاد العدو=

لحركة الجهاد البحري ضد النصارى قبل هذا القرن انطلاقا من مراسيه. تؤكد الظاهرتين حقائق تاريخية وجغرافية، فابن حوقل الذي زار المغرب في القرن الرابع الهجري/10م (1) وصف سواحل المغرب الأوسط من بونة شرقا إلى وهران غربا بأنها مدن ومراسي (2)، وأشار في خضم تعرضه لوصف وهران إلى قصر (3) الغلوس (4).

وأمام هذه الشهادة يطـــرح السؤال لماذا لم يعرف المغرب الأوسط ربطا قبل القرن الخامس للهجرة/11م مقارنة بإفريقـــية التي شهدت ظهورا مبكرا لربط تعود إلى القرن الثاني للهجرة/8م ؟ (5).

لتقرير هذا السؤال لابد من الوقوف على حقائق تاريخية مر بها المغرب الأوسط بصفة عامة، شكلت في جوهرها دوافع رئيسية لندرة الربط بالمغرب الأوسط قبل القرن الخامس للـــهجرة/11م، ويتعلق الأمر بالصراع بين الفاطميين الشيعة وفقهاء المالكية (6) الذين شنوا حملات دعائية اتخذت طابع الفتوى منبهين إلى خطر المذهب الشيعي الإسماعيلي، وداعين إلى

=بالحـــرب. الألوســـي: المصدر السابق، ج10، ص 25؛ وعموما يلخص **Lucien Golvin** الرباط لفظا ومعنى ووظـــيفة بأنه عبارة عن ثكنة محصنة ثم تحول إلى مكان يقصد لتعلم فنون الحرب، قصد الاستعداد للجهاد، وأوقات الفـــراغ فـــيه تقضـــى في العبادة، وهذه الطريقة تحولت إلى سلوك متبع داخل الرباط وفي العموم هو مدينة محصنة يسكنها رجال دين وحرب.

Note sur le mot ribat (terme d'architecture) et son interprétation, en occident musulman, revue de l'occident, musulman et de la méditerranée, N°6, 1er et 2eme semestre. Aix en Provence 1969, p97.

(1) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج1، ص 24.

(2) صورة الأرض، ص. ص77، 78.

(3) يطلـــق علـــى الرباط اسم القصر إذا كان مشرفا بزيادة عالية . محمد الباهلي النيال: الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، مكتبة النجاح، تونس، 1384هـ/1965، ص158.

(4) يبعد قصر الغلوس عن الرباط مرسى مغيلة بني هاشم بخمسة وثلاثين ميلا. البكري: المصدر السابق، ص81.

(5) أول ربـــاط أســـس فـــي إفريقية: رباط المنستير من طرف والي الرشيد هرثمة بن الأعين سنة 180هـ/796م. النيال: المرجع السابق، ص 157.

(6) حـــول أشكال الصراع بين الشيعة الفاطمية وفقهاء المالكية. أنظر موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة منذ تأسيســـها إلـــى منتصف القرن الخامس للهجرة/11م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1979 ص 412 وما بعدهـــا؛ عبد العزيز الفلالي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982 ص 135 و ما بعدها .

محاربتهم، معتبرين الجهاد ضدهم كجهاد الروم بل أن بعضهم اعتبر هذا الجهاد أفضل من الخروج إلى الثغور للمرابطة (1).

وبتعلق الأمر بالزاهد المتقشف جبلة بن حمود بن عبد الرحمن بن مسلمة الصدفي (تـ 297هـ/909م) (2) الذي قاد حركة هدفها تزهيد الناس في **الرباط**، معتبرا الشيعة الفاطمية العدو الحقيقي الذي يحق الجهاد فيه (3) ويبدوا أن هذه الدعوى لقيت صداها في المغرب ككل، وبدوره استنكر الزاهد أحمد بن نصر الداودي من تلمسان على علماء القيروان بقائهم في مملكة العبيدين (4).

وإذا كانت النصوص تعوزنا حول مدى تأثير هذه الدعوات في نفوس مالكية المغرب الأوسط، فإن شواهد تاريخية تعكس أشكال التنكيل التي تعرض لها علماء المذهب المالكي، فقد أشار المالكي إلى قيام قوم من كتامة بقتل رجل صالح وحرقه (5).

وهذه الشهادات تأتي برهانا على ممارسة الكتاميين الشيعة لأشكال الاضطهاد ضد الصالحين لمجرد الاختلاف في المذهب. فكيف يسمح لهم بالمرابطة في الثغور (6)، وهي تعكس إلى جانب الممارسة الدينية طابعا سياسيا وعسكريا فعلة اختفاء الربط بالمغرب الأوسط في العهد الفاطمي يأتي بناءا على تخوف السلطة الفاطمية من أهل الربط خاصة، وأن دعواتهم لقيت صداها في أوساط جمهور المسلمين (7)، فضلا على نمو البحرية الإسلامية في القسم الغربي من

---

(1) عياض: المدارك، ج 3، ص252.

(2) زاهد مالكي المذهب كان مرابطا بقصر الطوب بجوار مدينة سوسة، وبحلول المهدي برقادة هجر سكن الرباط ونزل بالقيروان، فلما سئل عن ذلك أجاب" **كنا نحرص عدوا بيننا وبينه البحر، والآن حل هذا العدو بساحتنا وهو أشد علينا**" عياض: المدارك، ج 3، ص. ص247ـ251.

(3) محمد بن الحارث أسد الخشني: طبقات علماء إفريقية، نشر محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332هـ/1914م، ص. ص 143-144.

(4) عياض: المدارك، ج 6، ص 623.

(5) رياض النفوس، ج 2، ص. ص 251-252.

(6) حسب النيال فإن الدولة العبيدية أهملت الربط وانتزعت الأسلحة والخيل من المرابطين، لأنها كانت تخشاهم. المرجع السابق، ص 158.

(7) من القرائن التي تثبت تجاوب جمهور السنة مع فقهاء المالكية، مقاطعته حضور صلاة الجمعة وتأديتها ظهرا. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج 1، تحقيق ليفي بروفنسال، ط3، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983، ص 277.

البحر المتوسط، منذ أن أوعز الخليفة عبد الملك بن مروان إلى حسان بن نعمان في تأسيس دار لصناعة الآلات البحرية بتونس، لتغطية متطلبات الجهاد (1) ثم توالت الجهود بني الأغلب في هذا الميدان فكللت بفتح صقلية سنة 212هـ/827م (2). وبعدها كان لعامل الصراع بين البزنطيين والفاطميين دور في نمو البحرية الفاطمية (3) أضف إلى ذلك إستراتيجية الصـــراع بين الأمويين بالأندلس والفاطميين بالمغرب (4) وأثرها في نمو القوة البحرية للطرفين (5).

ومن هذه المنطلقات تمكن الأمويون في الأندلس من السيطرة على جزر البحر المتوسط كميورقة ومنورقة ويابسة. والفاطميون وولاة صقيلية من أسرة بني الحسن الكلبي على سردانية وقرشقة وصقيلية، واتخذها قواعد أمامية لغزو العدوى الشمالية من بلاد الروم بعد أن أصبحت الأساطيل الإسلامية تتمتع بحرية كبيرة من الملاحة دون عائق بل واكثر من هذا ضربت حصارها على أساطيل النصارى في الشمال الشرقي من السواحل الإفرنجية و الصقالبة وجزر الرومانية (6).

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

(2) ابن خلدون: العبر، ج4، ص 425 وما بعدها.

(3) تعتـبر الفـترة مـن 310هـ إلى 351هـ/923-961م مرحلة غزا فيها الفاطميون سواحل إيطاليا الجنوبية والشـرقية علـى البحر الأدرياتيكي والتيراني وجنوب فرنسا، ولم تتوقف حركتهم هذه سوى أربعة عشر سنة انشغل فـيها الفاطمـيون بإخماد ثورة أبي زيد مخلد بن كيداد (332هـ-346هـ/940م-958م). ابن عذارى: البيان، ج1، تحقـيق بروفنسـال، ص 187 ومـا بعدها؛ حول سير هذه الغزوات. أنظر أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص. ص 66-67.

(4) يذكـر عـبد العزيز فيلالي أن قيام خلافتين متجاورتين تختلفان مذهبيا في حد ذاته سبب كافي للصراع الذي بدأ فعـلا فـي العقـد الأول مـن القرن الرابع الهجري/العاشر ميلادي، إذا كان الفاطميون يفكرون في غزو الأندلس، واسـتخدموا في ذلك شتى الوسائل كالجوسسة والاتصال بأعداء الأمويين في الأندلس. وبدورهم كان الأمويون خاصة في عهد عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/929-961م)، يهدفون إلى القضاء على الخلافة الفاطمية مستخدمين كل الأساليب كالجوسسة، وتدعيم الثورات وزعماء القبائل كثورة **أبي زيد مخلد بن كيداد**، والتحالف مع الملوك المسحيين كملـك إيطالـيا **هـوج دي بروفانس**، وملك بزنطة **قسطنطين السابع**، فضلا على إستراتيجيتهم في تغيير الأوضاع السياسـية فـي المشرق الإسلامي. العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، ص 127 وما بعدها.

(5) بلغـت مراكـب الأسطول الأموي في عهد عبد الرحمن الناصر مائتي مركب، والعدد يضاهيه بالنسبة الأسطول الفاطمي. أنظر ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

ومن موقع الهجوم هذا تمتعت سواحل ومراسي المغرب بسلام دام أكثر من ثلاثة قرون، بل وأصبحت قواعد للغزو لعبت دورا بارزا في بناء هذا المجد البحري، حيث كان مرفأ بجاية محطة نزول وإقلاع رئيسية للأساطيل الفاطمية (1). وكذلك مرسى الخرز– القالة – كان ورشة لصناعة المراكب البحرية التي تغزى بها بلاد الروم، وفي الوقت نفسه محطة للمغيرين لقربهم من جزيرة سردانية ونفس الدور لعبه مرسى بونة حيث كانت الشواني تخرج منه غازية بلاد الروم وجزيرة سردينية وكرشقة (2). وهذا ما جعل الربط غير موجودة قبل القرن الخامس للهجرة/11م ، غير أن رحيل الفاطميين إلى مصر(3)، ونقلهم لأسطولهم البحري من قواعده في المغرب (4). جعل خلفاءهم الزيريين عاجزين عن المحافظة على هذا المجد البحري (5) رغم محاولات الحماديين في بجاية استعادة هذا المجد البحري (6) ومنه أخذ زمام السيطرة البحرية في البحر المتوسطً ينتقل تدريجيا لصالح المسيحيين. حيث حدد ابن خلدون مرحلة القرن الخامس للهجرة/11م كبداية لانتقال موازين القوى البحرية لصالح المسيحيين (7)، لذا اتجهت عناية أهل المغرب والطارئين الأندلسيين عليه إلى تأسيس عدد من الربط على سواحل ومراسي الجهة

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 166؛ أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 75.

(2) البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ،ص. ص55-83.

(3) فتح جوهر الصقيلي الإسكندرية في 17 شعبان 358هـ/969م. ولم يرحل المعز لدين الله إليها في 24 شعبان 362هـ/973م. أبو عبد الله محمد الصنهاجي: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد بدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص. ص 50-52.

(4) ترك الفاطميين عند رحيلهم إلى المشرق عددا قليلا من السفن، من أجل حماية السواحل المغربين الأدنى والأوسط من الخطر الأموي في الأندلس، وفي الوقت نفسه مواصلة سياسية الجهاد البحري في صقيلية وجنوب إيطاليا. أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 79؛ الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص145.

(5) من أسباب ضعف الزيريين بحريا تعرض أسطول المعز بن باديس (407–422هـ/1016–1025م) سنة 416 هـ/1025م والبالغ عدده أربعمائة قطعة بحرية إلى عاصفة هوجاء حطمت أغلب قطعه قرب قوصرة، كان في مهمة إعادة الاستقرار لجزيرة صقيلية ، وكان لهذه الكارثة انعكاسات على مستقبل الدولة الزيرية. الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج1، ص 207.

(6) سعى الحماديون إلى التحقيق هذا بتأسيسهم دارين لصناعة السفن، ومواجهتهم للنورمان وفرض سيادتهم البحرية في البحر المتوسط من خلال غزوهم لجربة وتونس في عهد العزيز بن منصور (498هـ –515هـ/1105م – 1121م). مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر ألفرد دو كرومر، 1852م، ص 20؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص36.

(7) المقدمة، ص 166؛ من مظاهر هذا التراجع غزو الروم للمهدية سنة 480هـ/1087م في ثلاثمائة مركب عليها ألف مقاتل . ابن عذارى: البيان، ج1، اليفي بروفنسال، ص301.

الشـــرقية، درءا لخـــطر النصــــارى ورغبة في نيل فضل **الرباط**، دليلا على صحة ومتانة عقيدتهم (1).

حيث بادر الفقيه الزاهد أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (تــ 440هــ/1048) في أوائل القرن الخامس للهجرة/11م بتأسيس رباط ببونة (2) ومكث فيه يعلم ويصـــــنف مؤلفات (3) فتــــقاطر عليــــه الأندلسيون وطلاب الـــــعلم من إفريقية كما أسلــــف ذكره (4) ينهلون من عمله (5)، فذاع صيته وكراماته التي أطبقت الآفاق (6). وإلى يومنا هذا لا يزال موضع رباطه ومسجده محتفظا بتسمية سيدي بومروان بمدينة عنابة (7). وبين مرسى القل وقصر جيجل مجموعة من المراسي البحرية أبرزها مرسى الزيتونة ومنه تبدأ جبال جيجل والقل التي تشرف على البحر، أطلق عليها الجغرافيون الأوائل جبال الرحمن (8)، وهي تسمية تشد الانتباه. لذا شكك لفيف من الباحثين أن يكون البحريون قد اتخذوها مراقب و نواضير لاستطلاع ما يجري في العدوة الشمالية، خاصة و أن موقعها يقابل جزيرة سردانية(9). وفي بجاية كان قصر اللّؤلؤة رباطا للجهاد يعتكف فيه المرابطون ينتظرون قدوم أجفان الكفار(10).

---

(1) ابــن خلــدون: العــبر، ج6، ص 208، يربط **عثمان الكعاك** بين ظهور الربط واختفائها بظاهرة تطور البحرية الإسلامية وتدهورها. الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط، مطبعة البيان العربي، تونس 1965، ص 60 وما بعدها.

(2) الحموي: معجم البلدان، ج1، ص 512.

(3) عياض: المدارك، ج4، ص 710؛ ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 345.

(4) نفسه، ص 345.

(5) تأثــر أبو مروان البوني بآراء أبي الحسن القابسي في التصوف. ابن الأثير: الكامل، ج10، ص 188؛ الحموي: معجم البلدان، ج1، ص512.

(6) أبو الحسن على الهواري: مناقب الشيخ أبى سعد، ورقة 130.

(7) حســب الهادي **روجي إدريس**، فإن المسجد كان يعرف بمسجد بونة، وهو مؤسس في عهد المعز بن باديس، ثم أطلق عليه مسجد سيدي بومروان. أنظر الدولة الصنهاجية، ج 2، ص 102.

(8) البكري: المغرب ، ص 83.

(9) موســى لقــبال: المرجع السابق، ص 143؛ يذكر **موريس لومبار** أن هذا الشكل من مراكز المراقبة التي كانت موجــودة على طول السواحل من سورية حتى المغرب الأقصى، هي ربط يقيم فيها مرابطون كرّسوا حياتهم للعبادة والدفــاع عــن بلاد الإسلام ضد الكفار. الإسلام في مجده الأول من القرن 2هــ إلى القرن 5هــ/8م-11م، ترجمة إسماعيل العربي، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1411هــ/1990م، ص 96.

(10) يصفه ابن خلدون بالقصر، وقد بناه المنصور بن الناصر بن علناس (481هــ ــ 498هــ/1089م ــ1104م) سنة 483هــ/1091م. أما صاحب **الإستبصار** فيذكر أنه عبارة عن موضع أعلى من الجبل له إمتداد في البحر=

وإذا كانت الربط في السواحل الشرقية تكاد تعد على الأصابع، فإن الوضع يختلف في باقي سواحل وأنحاء المغرب الأوسط، فقد دلتنا إشارات البكري الخفيفة عن مجموعة من الربط منها رباط مدينة شرشال الذي كان الناس يتوافدون إليه بكثرة كل سنة (1)، غير أنه أحجم عن ذكر أسباب هذا الحضور السنوي وأهدافه. لكن الراجح أنه في شكل مؤتمر سنوي يتبرك فيه الناس بأهل هـــذه الربط (2). و بمرسى مغيلة بني هاشم، يتوضع رباط محاذ للبحركان عامرا بالمرابطين لكثرة المأوى فيه (3) وكذلك بالقرب من أرزيو يتوضع رباط فوق جبل كان إلى غاية النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة/11م مقصودا من طرف الناس (4).

ولم تكن الربط تقام على سواحل فحسب بل وعلى ضفاف الأودية أيضا، فقد أشار البكري إلى رباط أقيم على ضفاف وادي ماسين بندرومة، كان محل تبرك الناس(5). وهذه الربط التي ذكرناها في شرق المغرب الأوسط وغربه، سكتت المصادر عن تقصي نشاط المرابطين فيها، لكن المرجح أنهم كانوا يعملون على حراسة السواحل من خطر النصارى، وخاصة النورمان، ويقضون أوقات فراغهم منقطعين للعبادة وحفظ القرآن والتفقه في الدين.

ولمـــا دخـــل عبـــد السلام التونسي إلى تلمسان قادما إليها من أغمات سنة 486هـ/ 1093م (6)، وأسس بها رابطة (7)، مكث فيها يلقن طلبته التصوف إلى غاية وفاته 512هـ/

=واتصال بالمدينة، ويحتوي على مجموعة من القصور. بينما ينفرد **ابن الحاج النميري** برواية مفادها أن قصر اللؤلؤة رباط للحراسة والجهاد. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص51؛ العبر، ج6، 357 وما بعدها؛ فيض العباب وافاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، إعداد محمد بن شقرون، الرباط، بدون تاريخ، ص 95.

(1) المغرب، ص 82.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 208.

(3) البكري: المغرب، ص 81.

(4) نفسه: ص 70.

(5) نفسه، ص 80.

(6) أبـــو يعقـــوب يوسف بن يحي التادلي(الزيات): التشوف إلى رجال أهل التصوف، نشر وتصحيح أدولف فور، مطـــبوعات إفريقيا الشمالية، الرباط، 1377هـ/1958م، ص88، قبل أن يدخل أغمات، سكن مالقة ومدنيا أندوليسية أخـــرى واطلـــع خلالهـــا علـــى التـــيارات الصوفية الأندلسية. أبو جعفر أحمد بن الزبير: صلة الصلة، تحقيق إلفي بروفسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938، ص3.

(7) أســـس هـــذه الرابطة بمنطقة الرهبان. ابن الزيات: المصدر السابق، ص88؛ أبو العباس أحمد بن الخطيب (ابن القنفذ): أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي، اودلف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1965، ص106؛ يحـــي بـــن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص125؛ أبو عبد الله محمد بن مريم الشريف المديوني:=

1118م. وهذه **الرابطة** تعكس نموذجا للتحول الذي أخذ يطرأ على الرُبط في المغرب الأوسط، والتي اتجهت وجهة زهدية بحتة. ويؤكد هذا التوجه نماذج رصدتها لنا المصادر، أبرزها إشارة أبو عبد الله الشريف الإدريسي في القرن السادس إلى رابطة تكوش. التي تبعد عن بونة بأربعة وعشرين ميلا، يسكنها قوم متعبدون (1). ورباط ملالة في بني ورياكل، لجأ إليها المهدي بن تومرت فرارًا من الحماديين، حيث مكث فيه مدة شهر رمضان من عام 512هـ ديسمبر 1118م 14 جانفي 1119م يدرس فيه العلم للطلاب (2) مما يبين وظيفة التدريس التي كان يقوم بها **الرباط**.

أما نموذج الأخير فجاء في سياق الصراع بين اللمتونيين والموحدين، حيث أن تاشفين بن علي لما نزل وهران ليلة 27 رمضان 539هـ/1145م، صعد إلى رباط صلب الفتح (3) بظاهر وهران لحضور ختم القرآن مع جماعة من خواصه، ولما كانت جيوش الموحدين متواجدة هي الأخرى بوهران منذ 16 رمضان من نفس السنة، علمت بانفراده مع خواصه فحاصرته وأحرقت باب **الرباط** (4). ولا تهمنا حوادث الصراع بقدر ما تهمنا إشارة المصادر إلى عمارة **الرباط** بأهله من الطلبة والشيوخ، بدليل ختمهم للقرآن ليلة 27 رمضان، وأكثر دقة استعمل ابن خلدون وابن الخطيب وأبو عبد الله محمد إبراهيم الزركشي لفظ **الرابطة** بدل **الرباط** مع الحفاظ على النسق السابق للرواية، وهذا ما يبين تفطن ابن خلدون ومن حذا حذوه إلى التحول الذي طرأ على ربط المغرب الأوسط (5).

=البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي الشنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 122.

(1) وصف إفريقيا الشمالية، والصحراوية مأخوذة عن كتاب نزهة المشتاق في اختزاق الآفاق تصحيح هنري بيرس، الجزائر 1376هـ/1957م، ص73.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 467.

(3) عرف في عهد المرابطين برباط صلب الكلب، ولما فتح الموحدون وهران سنة 539هـ/125م تحول إلى رباط صلب الفتح. أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، ج2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، ص489؛ مؤلف مجهول: الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، ط1، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس، 1329هـ، ص 106 وما بعدها.

(4) محمد بن سعيد مقيدش: نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ج1، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 220، ص 185.

(5) العبر، ج6، ص 477؛ تاريخ المغرب، ص 264؛ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، ط 2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص8.

ونتيجة إحكام الموحدين سيطرتهم على البحر المتوسط، وتأمين سواحل المغرب الأوسط بداية النصف الأول من القرن السادس للهجرة (1)، تلاشت وظيفة الحراسة وانتظار العدو، التي كان يقوم بها **الرباط**. فاتجه أهله إلى ممارسة العبادة والذكر وكل ما يصلهم من فنون المعرفة بالله (2). فاتخذ **الرباط** حجم ما يعرف **بالرابطة**، وهي بناء صغير يعتكف فيه الشيخ الصوفي وحوله تلامذته المريدون ينهلون من عمله وطريقته في التصوف، ويراقب أورادهم ومجاهداتهم التي تضفي بهم إلى التجرد من الدنيا وملذاتها. وهذا الشكل من الرابطات كان منتشرا في بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، كما سنبينه في موضعه. وبدورهم كان المريدون الذين ينتهون من الأخذ عن كبار مشائخ التصوف في كل من بجاية وتلمسان يعودون إلى مواطن إقامتهم في البوادي والأرياف، ويقيمون رابطات تقليدا لرابطات مشائخهم. وبهذه الكيفية نشأ التصوف وانتشر، وبالتالي فإن الحركة الصوفية التي شهدها المغرب الأوسط في القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و13 الميلاديين هي نتاج عمل **الرباط والرابطة**.

جـ ـ المصنفات الصوفية:

الثابت من الناحية التاريخية، أن التصوف استوسق، واتضحت تياراته ومدارسه في المشرق بدءا من القرن الثاني للهجرة، إلى غاية القرن السادس، ونظرا للوحدة العقائدية بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، بات التلاقح بينهما بديهيا، إذ عن طريق رحلات الحج والرحلات

---

(1) يذكر ابن خلدون أن الموحدين طوروا الأساطيل التي ورثوها عن المرابطين، إلى أن بلغت مئة أسطول في المغرب والأندلس، لم يعرف المسلمون قبلها و لا بعدها من حيث الكثرة والحداثة مثيلا، تمكنوا بفضلها من تأمين الجانب الغربي من البحر المتوسط. المقدمة، ص 166؛ محمد بن أحمد الغربي: الموحدون سادة البحار، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، العدد (10)، ذو الحجة يناير، 1972، ص 127 وما بعدها، ويؤيد رأي ابن خلدون اهتمام عبد المؤمن بن علي (547هـ ـ558هـ/1152م ـ1163م) ببناء الأساطيل البحرية التي بلغت أربعمائة قطعة منها مائة (524هـ ـ936هـ/1130م ـ1529م) قطعة ببلاد إفريقية ووهران ومرسى هنين. ابتسام مرعي خلف الله: العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق(524هـ ـ936هـ/1130م ـ 1529م)، دار المعارف القاهرة، 1405هـ/1985م، ص160، ونرى من جانبنا أن الموحدين لم يرثوا أساطيلهم البحرية عن المرابطين فحسب، بل وأيضا عن الحماديين الذين كانوا يمتلكون أسطولين بحريين أصبحا في تعداد الأساطيل الموحدية بعد ولاء يحي ابن العزيز (515هـ-547هـ/1122م-1952م) لعبد المؤمن سنة 547هـ/ 1152م ابن خلدون: العبر، ج6، ص 495؛ محمد الغربي: المرجع السابق، ص127 وما بعدها.

(2) النيال: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص 166، حول هذا التحول في وظيفة الرباط أنظر محمد الأمين بلغيث: الرُبط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1406هـ/ 1986م، 1407هـ/1987م، ص 282 وما بعدها.

العلمية، دخلت مجموعة كبيرة من المصنفات الصوفية المشرقية إلى المغرب والأندلس (1)، وأبـــرزها وأكـــثرها تأثيرا في الحياة الصوفية كتاب "**الرعاية**" للحارث بن أسد المحاسبي (تـ 254هـ/895م) (2)، و"**قوت القلوب**" لأبـــي طالب محمـــد بن علي المكي(ق3هـ/9م) (3) و"**الرسالة القشيرية**" لأبي القاسم القشيري (تـ 465هـ/1072م) (4) و"**إحياء علوم الدين**" لأبي حامد الغزالي (505هـ/1111م) (5) فضـــلا على مصنفات الصوفية الإشراقيين (6).

فانتصب العلماء والصوفية لتدريسها بعد أن كانوا تلقوها عن مؤلفيها (7)، أو سمعوها في مجالس الدرس عن المشايخ والصوفية، فكان للصوفية الأندلسيين الطارئين على بجاية، وتلمسان

---

(1) خـــلال عهـــد المرابطيـــن جلـــب سعدون القروى (تـ القرن 5هـ) من مكة إلى المغرب الأقصى مجموعة من المصـــنفات الصـــوفية، وعمل على تدريسها. أبرزها "**كتاب الأنوار**" لأبي الحسن ين جهضم (تـ 411هـ/1020م)، وكتاب "**طبقات الصوفية**" لعبد الرحمن بن الحسين السلمى، وعدد من كتب أبي بكر المطوعي اشهرها:" **المقالات في المقامـــات**"، وكـــتاب "**أخبار الشلبى**". عمر بن حمادى: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق بالبحث، إشراف الدكـــتور محمـــد الطالبـــي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987، ص 425؛ وفي نفس السياق الزمني حمل القاضـــي أبـــو بكـــر بن العربي(تـ 543هـ/1148م) إلى الأندلس بعد عودته من المشرق سنة (493هـ/1093م) **الرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين**. الغبريني: عنوان الدارية، ص321.

(2) مزج المحاسبي في كتابه **رعاية** بين محاسبة النفس والتقشف الصارم. السلمى: المصدر السابق، ص 48، حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص908.

(3) دخـــل **قـــوت القلوب**، الأندلس على يد أبي بكر محمد بن نعمة القرشي (494هـ/1100م ـ 518هـ/1125م) الـــذي أخذهـــا عن عبد الكريم محمد الصقلي عن محمد بن شعيب المقرئى عن صاحبه أبي طالب المكي. الغبريني: عنوان الدراية، ص321.

(4) ظهر التدريس **الرسالة القشيرية** جليا في إشبلية خلال عهد المرابطين على يد القاضي أبي بكر بن العربي الذي أخذها عن أبي الفضائل محمد بن أحمد البغدادي عن القشيري. الغبرني: المصدر السابق، ص 321.

(5) تســـرب **إحـــياء علوم الدين** إلى الأندلس والمغرب مع جماعة من الفقهاء الصوفية، فمن الأندلسيين أبي بكر بن العربـــي، وسعيد الخير البلنسي، وعباد بن سرحان، وأبي القاسم البلنسي، وأبي الحسن بن الحنين، ومن المغاربة أبي محمد بن حرزهم. عمر بن حمادي: المرجع السابق، ص428.

(6) أبرز مصنفات الصوفية الإشرلقية كتاب"**الإشارات والتنبيهات لأبن سينا**" 370هـ/980م-980هـ/1037م الذي استعرض النظرية الإشراقية كدارس وليس كممارس للتصوف. أبو الريان: المرجع السابق، ص. ص 329، 277.

(7) مـــن أبـــرز الأمثلة على ذلك تلقين أبي بكر بن العربي في إشبلية لفقهاء وطلاب المغرب والأندلس ما تعلمه عن الغزالـــي. أبـــي بكر بن العربي: أراء أبي بكر بن العربي الكلامية/ج2، (من العواصم والقواصم)، نشر عمار طالبي، الشـــركة الوطنـــية للنشـــر والـــتوزيع، الجزائر 1981، ص30،31؛ وكذلك تدريس محمد بن حرزهم الإحياء بفاس لمجموعـــة من صوفية الأندلس والمغرب. عبد الله الكنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج2، ط3، دار الكتاب اللبنانـــي، بـــيروت 1395هـ/1975م، ص257؛ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع-الذهنيات-الأولياء، ط1، دار الطليعة، بيروت، أفريل 1993، ص129.

بقصد تـجديد أنفاس الرحلة ذهابًا وإيابًا، أو بغرض الاستقرار دور بارز في شرح وتبسيط محتوايـتها لجمهور الطلبة والمهتمين(1). كما شكلت حركة انتقال صوفية المغربين الأدنى والأقـصى إلى المغرب الأوسط دورا لا يـستهان به في التعريف بالمصنفات الصوفية المـشرقية (2). لكن ما نصيب المغرب الأوسط من هذه المصنفات؟ وكيف عرفت طريقها إليه؟ وما أثرها في نشر وتطور التصوف بمدنه إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري؟

لم تسعفنا المصادر في العثور على نصوص تتحدث عن أخذ علماء المغرب الأوسط مباشرة عن مصنفي هذه التآليف الصوفية، لكن نقلت إلينا في إشارات خفيفة، كيفية تسرب بعضها انطلاقا من المعابر التالية: فمن المغرب الأقصى تسرب **إحياء علوم الدين** الذي تناول فيه الغزالي طريقة الوصول إلى كشف أسرار الملكوت عن طريق المجاهدات (3) إلى المغرب الأوسط، بواسطة صوفيين من المغرب الأدنى في نهاية القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين، هما: أبو محمد عبد السلام التونسي(تـ 512هـ/1114م) وأبو الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/1115م).

حيث أن عبد السلام التونسي الذي طاف مع عمه الزاهد المتقشف عبد-العزيز التونسي (تـ 486هـ/1093م) في الأندلس (4)، ومكث معه في أغمات (5)، وأخذ عنه التصوف (6) نزل تلمسان سنة 486هـ/1093م (7) واستقر بمنطقة الرهبان (8) مؤسسا رابطة ـ سيأتي

---

(1) حول نشاط الصوفية الأندلسيين في بجاية وتلمسان. أنظر الغبرني: عنوان الدارية، ص. ص145، 158، 209، 210؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. ص109، 127، 128.

(2) عـن نشاط صوفية المغربين الأدنى والأقصى في المغرب الأوسط. انظر ابن الزيات: التشوف، ص. ص 78، 88.

(3) الإحياء، ج3، ص 20 ما بعدها.

(4) طـاف فـي العديد من المدن الأندلسية وسكن مالقة واطلع على واقع التيارات الصوفية هناك. ابن الزبير: صلة الصلة، ص3.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 88.

(6) إلـى جانـب تمـدرس عبد السلام التونسي عن عمه الزاهد عبد العزيز أخذ عن الزاهد أبي إسحاق التونسي تـ 443هـ/1051م. عـياض: المـدارك، ج4، ص 266؛ ابن القنفد: أنس الفقير، ص 107؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 125؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 118.

(7) ابـن الـزيات: المصدر السابق، ص 68؛ ابن القنفد: أنس الفقير، ص. ص 106، 107؛ يحدد ابن الزبير تاريخ وفاة عبد العزيز التونسي سنة 472هـ/1078م. صلة الصلة، ص4.

(8) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 125، ابن مريم: البستان، ص122.

الحديث عنها ــ، ضمت تلامذته الذين أخذ يلقنهم رعاية المحاسبي (1)، ويدعوهم في أوائل القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ إلى قراءة إحياء علم الدين، حيث أفلح في تحسيس الوسط الفكري في تلمسان بأهمية الإحياء وقيمة أفكاره الصوفية، ومن بين الذين لبوا نداءه تلميذه أبو عبد الله محمد محيو الهواري، الذي استنسخ بدوره الإحياء وحفظه (2).

هذا المصنف الذي كان المرابطون قد أعلنوا حرقه، ومنعوا تداوله بين الناس منذ سنة 507هـ/1114م (3). وطاردوا أنصاره من الإحيائيين في العدوتين. الأمر الذي جعل بعضهم ينزحون إلى المغرب الأوسط ومن بين هؤلاء الإحيائيين أبو الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/1119م) (4) الذي غادر فاس وحل مستقرا بقلعة بني حماد (5)، وكان من قبل قد ناصر الإحياء بفاس (6)، وكاتب الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين(تـ 500هـ ــ 537هـ/1107م ــ 1131م) بهذا الشأن(7). ولما ألزم المرابطون الناس بالأيمان بأن كتاب الإحياء ليس عندهم،

---

(1) تلقى عبد السلام التونسي كتاب **الرعاية** عن عمه عبد العزيز التونسي إما في الأندلس أو بأغمات. ابن الزيات: المصدر السابق، ص. ص 92، 93.

(2) نفسه، ص 158.

(3) استهجن فقهاء دولة المرابطين في الأندلس وعلى رأسهم قاضي قرطبة أبو عبد الله بن حمدين الإحياء، وذهبوا إلى حد تكفير قراءه، وخوفو الأمير على بن يوسف بن تاشفين (500هـ ــ537هـ/1107م ــ1131م) من مخاطره على دولته، فاصدروا فتاوى بحرقه، فبدأت العملية بقرطبة، ثم شملت رقعة دولة المرابطين في المغرب والأندلس. مؤلف مجهول: الحلل المواشية ص 76؛ أحمد بن يحي الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج12، تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1401هـ/1981م، ص 185؛ أبو عباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دولة المغرب الأقصى، ج2، تحقيق جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء 1954، ص 75؛ ينفرد أبو قاسم الحفناوي بالقول: أن إحياء علوم الدين كان يباع في تلمسان في سوق الكتب كأي مصنف عاد، وهو ما يتعارض مع القرار الذي أصدره علي بن يوسف وفقهاء دولة المرابطين أوائل القرن السادس الهجري بخصوص إحراق الإحياء وملاحقته الإحيائيين. تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص 457.

(4) أبو الفضل يوسف بن النحوي التوزري، من كبار فقهاء دولة المالكية والصوفية، ساح في سجلماسة وفاس، حيث أخذ التصوف عن أبي عبد الله بن سعدون القيرواني، وأبي ذر الهروى، ولما دخل قلعة بني حماد سنة 507هـ/1113م أخذ فيها الحديث والفقه عن أبي عبد الله محمد المازري الذكي، توفي بالقلعة ودفن بها، ابن الزيات: التشوف، ص 72؛ ابن مخلوف : شجرة النور الزكية، ص. ص 117، 118، 126.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 78.

(6) نفسه، ص 76؛ عبد الله الكنون: النبوغ، ج1، ص 77.

(7) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 126؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2 ص 74.

أفتى بعدم لزومه (1) واستنسخ الإحياء في ثلاثين جزءا، فإذا حل شهر رمضان، قرأ كل يوم جزءا (2) ولشدة تمسكه بالإحياء نقل عنه قوله" وددت أني لم أنظر في عمري سواه" (3) وبلغ به إعجابه أن مدح أبا حامد الغزالي(الطويل).

أبو حامد أحيا من الدين علمه — وجدد منه ما تقادم مـــن عهـــدي
ووفقه الرحمن فيما أتى بـــه — وألهمه فيمـــا أراد مـــن الرشـــد
ففصّلها تفصيلا فأتى بهـــــا — فجاءت كأمثال النجوم التي تهدى (4)

كما استطاع أن ينشره بين تلامذته الذين كانوا يحضرون مجلسه (5) أبرزهم: محمد بن علي بن جعفر المعروف بابن الرمامة(تـــ 567هــ/1171م)، الذي اختصر بدوره الإحياء وابدي اهتماما بمؤلفات الغزالي الأخرى كالبسيط (6).

---

(1) نـــرجح أن تكون سنة 507هــ/1114م تاريخ شروع المرابطين في حرق الإحياء. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق إحسان عباس، ط3، الدار العربية للكتاب، ص 59.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 73.

(3) أحمد بن محمد(ابن القاضي): جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية 1309هــ/1891 م، ص 346؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص75.

(4) عمـــاد الديـــن محمـــد الأصـــفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، ج1، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية للنشر، 1966، ص. ص 325، 326.

(5) أبن مريم: البستان، ص 304؛ هناك من الطلبة الذين أخذوا عن ابن النحوى في القلعة، لكنهم لم يتأثروا بتصوفه مـــثل الفقيهين أبي بكر ومحمد ابنا مخلوف بن خلف الله وأبي محمد بن عبد الله بن سليمان التهرتي وأبي حفص عمر بـــن اليدوخ القلعي. ابن الزيات: المصدر السابق، ص. ص 8، 9، أحمد بن محمد أبو رزاق: الأدب في عصر دولة بني حماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص 273.

(6) محمد بن عبد المالك بن أبي بكر بن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، عزت العطار الحسنيين، مطبعة السعادة، مصـــر 1375هـــــ/1953م، ص. ص 676، 677؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج4، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 123؛ بعد أن أخذ ابن رمامة عن أبي الفضل في القلعة، رحل إلى الأندلس وأخذ عن علمائها ثم رجع إلى فاس وتولى فيها خطة القضاء سنة 536 هــ/1143م، ثم اهتم بالتدريس وكان ميالا إلى المذهب الشافعي والفلسفة، ومن تلاميذته الأندلسيين: أبو ذر الخشني، وأبـــو قاســـم بن بقي، وأبو الحسن بن المفضل، توفي بفاس (سنة 567هــ/1171م) ودفن بها. عمار هلال: العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العا شر والعشرين الميلاديين، مجلة الدراسات التاريخية، وزارة التعليم والبحث العلمي، العدد(9)، السنة 1415هــ/1995م، جامعة الجزائر، ص 12.

ولا غرابة أن أصبح للأحياء بالقلعة معارضون كبار أبرزهم: الفقيه أبو عبد الله محمد بن أبي الفرج المازري، المعروف بالذكي (تـ 516هـ/1122م)، مما يدل على انتشاره بين فقهاء وطلبة القلعة (1). وبهذه المدينة أيضا استقر الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السلجماسي (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م) بعد إقامة دامت أربع سنوات في رباط آسفي (2)، أخذ خلالها على شيخه أبي محمد صالح الماجري (تـ 631هـ/1234م) مصنفاته في التصوف وهي: "**كتاب بداية الهداية**" (3)، و"**تلقين المريد**" (4)، وكتاب عبارة عن شرح لكتاب " **المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى**" لأبي حامد الغزالي وكتال شرح فيه "**الرسالة القشرية**" (5). فمن المحتمل جدا أن يكون قد لقنها لجمهور الطلبة والمهتمين. أثناء دخوله بجاية أو عند استقراره في القلعة إلى غاية وفاته (6).

كما شهدت فترة القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين أيضا هجرة زهاد من تلمسان وجزائر بني مزغنة إلى الأندلس، إذا قصد كل من المحدث الصالح يوسف بن علي بن جعفر التلمساني (7) والفقيه الصالح حجاج بن يوسف الجزائري (8) إشبيلة، وأخذا بها عن القاضي أبي بكر بن العربي (تـ 543هـ/1148م) وهو كما نعلم أحد الذين أخذوا عن الغزالي طريقته في التصوف فضلا عن مصنفاته بما فيها الإحياء (9).

كما اتجه كل من الفقيه أبي الحسن بن أبي القنون (تـ 557هـ/1162م) والزاهد أبي موسى عيسى بن حامد الأوْرَبي، ويعقوب بن حمود التلمساني في فترة ما بين 490هـ/1098م

---

(1) المازري الذكي: هو شيخ ابن النحوي، اشتهر بخصومته للغزالي خاصة بعد انتقاله من القلعة إلى المشرق. عياض: المدارك، ج4، ص 724؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 125؛ الهادي روحي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص347.

(2) يذكر الغبريني أن أبا عبد الله السلجماسي مكث في رباط أسفي مدة أربع سنوات خادما لشيخه أبي محمد صالح. عنوان الدراية، ص 132.

(3) ابن القنفد: أنس الفقير، ص 63.

(4) حسب الباديسي فإن أبا محمد صالح ألف كتاب **تلقين المريد** نقلا عن كتب صوفية. المقصد، ص 102.

(5) ابن القنفد: أنس الفقير، ص 63.

(6) الغبريني: عنوان الدراية، ص 133.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(8) الغريني: المصدر السابق، ص 215.

(9) التقى أبو بكر بن العربي بأبي حامد الغزالي في القدس عام 490هـ/1096م وأخذ عنه مؤلفاته وطريقته في التصوف. أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص. ص30، 31.

إلى مرسية، وأخذوا بها عن القاضي الزاهد أبي علي الصدفي (تـ في النصف الأول من القرن 6 هـ) (1)، الذي كان آنذاك يدرس المصنفات الصوفية الشرقية مثل: "**آداب الصحبة للسلمي**"، و"**رياض المتعلمين**" و"**حلية الأولياء**" لأبي النعيم الأصفهاني (2).

ولما عاد هؤلاء إلى المغرب الأوسط عملوا على نشر ما تعلموه في الأندلس. حيث أشار أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني إلى انتصاب حجاج بن يوسف لتلقين الناس بجزائر بني مزغنة ما تعلمه في اشبيلية (3) . كما نوه يحي بن خلدون بجهود هؤلاء الزهاد التلمسانيين العائديين، ومدى التفاف طلبة تلمسان حولهم (4).

ونرجح أن يكون الإحياء قد دخل إلى الجزائر وتلمسان مع هؤلاء العائدين، وأنهم اطلعوا عن كثب على فصول الصراع بين أنصار الغزالي وفقهاء المرابطين، خصوصا وأن تواجدهم في الأندلس أوائل القرن السادس الهجرة – الثاني عشر الميلادي – يوافق زمنيا حوادث حرق المرابطين للإحياء والتنكيل بأنصاره، هذه الحادثة التي وصلت أصداؤها إلى المشرق بسرعة فكيف بالمغرب الأوسط وتلمسان بالذات؟! (5) بينما لم نعثر على ما يدلنا على أن هؤلاء الزهاد العائدين أدخلوا معهم إلى تلمسان أو درّسوا كتاب **آداب الصحبة، ورياض المتعلمين** على طلبتها لأن هذين الكتابين لم يظهر لهما وجود في حواضر المغرب الأوسط خلال القرنيين السادس والسابع الهجريين – الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين –. أما **حلية الأولياء** فلم يظهر

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. ص 100، 101؛ أحمد بن محمد المقرى: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1448هـ/ 1988م، ص. ص 91، 92؛ يقوم المنهج الصوفي لأبي علي الصدفي على المجاهدة النفسية من صيام وقيام وتواضع. محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 1987، ص 32.

(2) اشتهر بتدريسه لهذه المصنفات للطلبة خاصة كتاب **آداب الصحبة** ببطحاء بلنسية سنة 495هـ/1101م. عمر بن حمادي: المرجع السابق، ص 472.

(3) عنوان الدراية، ص215.

(4) بغية الرواد، ج1، ص 101.

(5) حول وصول خبر حادثة حرق الإحياء إلى المشرق. أنظر ابن عذارى: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص. ص 59، 60.

كمصدر متداول بين طلبة المغرب الأوسط، إلا في بجاية خلال القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ (1).

لكن الإحياء الذي قد ظهر رسميا في المغرب الأوسط أوائل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، قد انتشر بعد ذلك بقوة في كل من بجاية وتلمسان وأصبحت أفكاره مفهومة ومبسطة، حيث نسج أبو علي الحسن بن علي المسيلي (تـ أواخر القرن 6هـ) كتاب "**التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات**" (2) أحاط فيه بالفقه والتصوف حتى لقب بأبي حامد الصغير(3).

فضلا على تأليف عبد الرحمن بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، كتاب "**قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين**" (4). وأبي زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي (تـ 677هـ/1278م) الذي وضع على حد تعبير الغبريني (تـ 704هـ/1306م) تأليفا حسنا في "**شرح أسماء الله الحسنى**" وتقاييد وأشعارا في التصوف مستحسنة (5).

وفي المقابل التزمت المصادر الصمت والتجاهل إزاء مساهمة زهاد وصوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق في إدخال المصنفات الصوفية المشرقية إلى تلمسان وبجاية (6)،

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 176، 177.
(2) نفسه، ص67، أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ، ص 104.
(3) الغبريني: عنوان الدراية ، ص67.
(4) عـادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة، ط2، بيروت 1980، ص 36.
(5) عنوان الدراية، ص 120.
(6) مـس هذا التجاهل كبار صوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق مثل: أبي زكريا يحي الزواوي (تـ 611 هـ/1215م)، وعلـي بـن أبي نصر فتح عبد الله البجائي (تـ652هـ/1254م)، وأبي إسحاق إبراهيم ابن ميمون الـزواوي (تـ686هـ/1288م) وغيرهم. الغبريني: المصدر السابق، ص. ص139، 143، 182؛ محمد عرف التادلي: تحفة العاشقين في ذكر الأولياء والصالحين، مخطوط ضمن، مجموع دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 114.

وانصرفت إلى التركيز على الذين فضلوا منهم الاستقرار بحواضر المشرق، إذ دونت أخبارهم وسجلت سيرتهم الذاتية وقيدت إنتاجهم الفقهي والصوفي والفلسفي (1).

لذا لم نتمكن من استجلاء مساهمة العائدين منهم في إدخال المصنفات الصوفية المشرقية ولا مع المغاربة العائدين كالمهدي بن تومرت (ت 524هـ/1129م) الذي يعالج الدارسون إمكانية تسرب إحياء علوم الدين معه (2)، خاصة وأن فترة وجوده بالمشرق من 500هـ/1106م إلى 510هـ/1116م يوافق وجود الغزالي (ت505هـ/1111م) (3)، لكن مسألة لقائهما بقيت معلقة ومحل شكّ كبار المؤرخين كعبد الرحمن بن خلدون (4)، لغياب نصوص صريحة تثبت هذا اللقاء (5).

ويكاد دور صوفية المشرق الطارئين على المغرب الأوسط يكون بسيطا في التعريف بالمصنفات الصوفية الشرقية، فبينما لم نعثر لهم على أية مساهمة تذكر خلال القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، أطلعنا الغبريني غضون القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ على نشاط ثلاثة صوفية منهم في بجاية هم أبو محمد عبد الله الشريف الشامي، الذي شكل مجلسا ضم مجموعة من الطلبة لقنهم كتاب"**الإرشاد**" لأبي المعالي(6)، وأبو زكريا المرجاني الذي عمل على نشر نظرية أبي حامد الغزالي الصوفية مقيدة بالكتاب والسنة من خلال

---

(1) من القرائن ترجمة ابن الزيات للصوفي أبي عبد الله محمد بن حسان التاونتي التلمساني، وإسهاب أبي الفلاح عبد الحي الحنبلي في ترجمة الصوفيين أبي عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني (ت 638هـ/1284م)، وأبي الربيع عفيف الدين سليمان بن علي الكومى التلمساني(ت 690هـ/1291م)، وكذلك ترجمة تقي الدين محمد الحسني للصوفي علي بن خلف الكومى التلمساني نزيل مكة. التشوف، ص. ص373، 374؛ شذرات الذهب، ج5، ص384؛ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج6، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة 1381هـ/1962م، ص 175.

(2) عاد ابن تومرت إلى المغرب سنة 512هـ/1118م. ابن خلدون : العبر، ج6، ص 387.

(3) ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص59.

(4) العبر، ج6، ص 466.

(5) حسب دراسة جادة لـ**Rachid Bourouiba**، فإن أغلب المصادر تركز على أن اللقاء تم بدمشق أو في بغداد، هذا غير ممكن تاريخيا لأن الغزالي غادر دمشق سنة 499هـ/1106م قبل وصول المهدي إلى الإسكندرية بثلاث سنوات ولم يعد إليها ـ دمشق ـ، وكذلك لقاؤهما في بغداد أمر مستبعد أيضا لأن ابن تومرت دخل بغداد سنة 504هـ/1110م، حينما كان الغزالي في نيسابور أو طوس، ما عدا افتراض الدارسين حصول هذا اللقاء من حيث إمكانية عودة الغزالي إلى بغداد، أو احتمال سماع ابن تومرت للغزالي أثناء زيارته لطوس وهما احتمالان لم يردا في ثنايا المصادر.

Ibn Tumert, 2 Edition société nationale d'édition et de diffusion, Alger 1982, P. P 26, 27.

(6) عنوان الدراية، ص 177.

مجلس درسه بحومة باب اللؤلؤة، كان يحضره المتعبدون وعامة الناس(1). بينما زاوج تقي الدين الموصلي بين الفلسفة والتصوف سالكا منحنى باطنيا للوصل إلى الكشف(2).

وعلى العكس من ذلك شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى المغرب الأوسط على مدار القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ـ عاملا رئيسيا أدى إلى دخول المصنفات الصوفية، ورواجها. ويمكن تصنيف هؤلاء الصوفية الوافدين إلى المغرب الأوسط على النحو الآتي:

صوفية عادوا من المشرق واستقروا في المغرب الأوسط يحملون معهم مصنفات التصوف المشرقية، وعملوا على نشرها وتبسيط مضمونها لجمهور الطلبة المريدين من بينهم أبو عبد الله محمد بن ساعدة المرشى (تـ565هـ/1196م) (3) الذي مكث في تلمسان من 521هـ إلى 526هـ/1127م ـ 1131م (4)، وحمل إليها مصنفات الغزالي التي كان تلقاها في مكة عن أبي الحسن علي بن عياش الغساني، تلميذ أبي حامد الغزالي (5). ومن بين الذين أخذوا عنه مؤلفاته الغزالي: أبو إسحاق إبراهيم الهواري، وأبو زكرياء يحي بن عصفور، وأبو العباس بن المرى وأبو العيش عبد الرحيم الخزرجي (6).

وكذلك حل في بجاية أبو مدين شعيب بن الحسين (تـ 594هـ/1198م) منذ 559 هـ/1163م، ومكث فيها خمسة عشر عاما، حمل إليها كتاب **إحياء علوم الدين**، واعتكف على مطالعته لدرجة أنه فضله على كتب التذكير التي أطلع عليها(7)، ولجأ إلى تبسيط أفكاره في

---

(1) عنوان الدراية، ص 165.

(2) نفسه، ص 166.

(3) أخذ أبو عبد الله محمد بن سعادة الفقه والتصوف والفلسفة في مرسية وإشبيلية عن أبي علي الصدفي، وأبي بكر بن العربي، وأبي الوليد ابن رشد وساح في بلاد المشرق منذ 520هـ/1126م، فأخذ في الإسكندرية الفقه وعلم الكلام عن أبي الحجاج الميورقي، وأبي طاهر بن عوف، وأبي طاهر السلفي وغيرهم. أما في مكة فقد احتك بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية، ولما عاد إلى مرسية عام 526هـ/1131م مال إلى التصوف السني الفلسفي وشغل قضاء مرسية وشاطبة أين توفى بها. المقري: نفح الطيب، ج2، ص. ص 158، 159.

(4) نفسه، ج2، ص 158، حسب يحي بن خلدون فإن أبا عبد الله محمد بن سعادة استقر في تلمسان إلى غاية وفاته سنة 600هـ/1203م. بغية الرواد، ج1، ص 129.

(5) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 158.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص. ص 103، 129.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 159؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص56؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 137.

أطروحة بسيطة جذبت إليه الطلبة والمريدين (1)، اللذين كبر اهتمامهم بأبي حامد الغزالي (تـ 505هـ/1111م) من خلال أبي مدين، وحتى أن المفتونين بأبي مدين كانوا يرونه في رؤياهم دوما بمعية أبي حامد الغزالي (2). كما درّس في بجاية **الرسالة القشيرية** (3) واطلع طلبتها على **رعاية المحاسبي** (4)، فكان بذلك أن ساهم في إدخال ثلاثة مصنفات صوفية سنية اعتمدها مرجعية لأصل طريقته التي ذاع صيتها، وكثر أتباعها في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ـ الثاني والثالث عشر الميلاديين ـ. وصوفية من اشبيلية ومرسية وشاطبة وحرالة وقرطبة اضطرتهم أوضاع الأندلس المضطربة، إلى الاستقرار في بجاية وتلمسان، عملوا خلالها على التعريف بمصنفات التصوف المشرقية ذات الطابعين السني والفلسفي وبسّطوا مضامينها لجمهور الطلبة والمريدين، وأثروا حركة التصوف بمؤلفاتهم وإنتاجهم في الفكر الصوفي.

وقد أدى ضعف دولة المرابطين في أواخر حكم علي بن يوسف بن تاشفين (تـ 500هـ ـ537هـ/1105م ـ1142م)، وتكاثر الثوار في شرق البلاد (5) وغربها (6) وتدهور أوضاع الرعية (7)، إلى هجرة بعض المتصوفة من إشبيلية نحو المغرب الأوسط، كأبو محمد عبد الحق الإشبيلي (تـ581هـ/1182م) الذي استقر في بجاية (8) قبل (550هـ/1155م) (1) أو بعدها،

---

(1) عن شهرة أبي مدين في بجاية. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 60.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه، ص. ص 58، 61؛ المقري: المصدر السابق، ج7، ص 141.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 319.

(5) من هذه الثورات ثورة القاضي مروان بن عبد الله بن مروان بن خصاب وخليفته أبوه محمد عبد الله بن سعيد بن المردنيش الجذامي(تـ540هـ/1145م) في بلنسية وثورة عبد الله بن عياض (تـ542هـ/1147م) في مرسية وثورة محمد بن أحمد بن سعيد بن مردنيش في بلنسية ومرسية وشاطبة وشقر وقرطبة. ابن خلدون: العبر، ج6، ص 365 وما بعدها.

(6) قاد الثورة في غرب الأندلس عدد من الثوار هم ابن الوزير الشيخ في يابرة، ويوسف البرطوجي في لبلة، ولبيد بن عبد الله في شنترين وأبو القمر بن عزوز في شريش، ومحمد بن علي بن الحاج في بطليوس، وثورة المريدين الصوفية بزعامة أحمد بن الحسين بن قسي تـ 539هـ/1143م، والتي شملت شلب ويابرة وإشبيلية وشذونة. ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص248 وما بعدها.

(7) نفسه، ص249.

(8) يتفق كل من ابن فرحون والذهبي ومحمد شاكر الكتبي، على أن دخول عبد الحق الإشبيلي إلى بجاية كان نتيجة الفتنة التي وقعت بالأندلس أواخر حكم المرابطين بها، الديباج المذهب، ص176؛ تذكرة الحفاظ، ج3، ص 1351؛ فوات الوفيات، ج2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص. ص256، 257.

وكان من قبل قد أخذ في إشبيلية عن أستاذه الصوفي عبد السلام بن عبد الرحمن بن برجان (تـ536هـ/1141م) (2). لكن لم نعثر ما يدلنا على أن عبد الحق الإشبيلي قد تأثر بالاتجاه الباطني لأستاذه، بل سلك طريقة زهدية خاصة به تقوم على الوعظ والتذكير، كما تبين حجم المؤلفات الزهدية التي وضعها مثل كتاب "**الزهد**" (3).وكتاب "**الصلاة والتهجد**". وكتاب يحوى "**أشعارا زهدية في أمور الآخرة**" (4). فضلا على كتاب "**العاقبة في ذكر الموت**" (5)، الذي أشار الغبريني، والحسين بن محمد الورثلاني إلى مدى اهتمام الطلبة والعامة به في بجاية خلال القرن السابع الهجري – الثالث عشر الميلادي – (6) بل أن هذه المؤلفات كلها صارت لدى البجائيين مراجع يتغذون منها روحيا، لدرجة أنهم كانوا يقرأونها عند قبر مؤلفها، ولمستواها الراقي وصلت إلى المشرق و أصبحت من المصنفات المعتمد عليها (7).

بينما استقر ابن بلده أبو إسحاق إبراهيم بن يسول(تـ في النصف الأول من القرن 6هـ/ 12م) في تلمسان وعمل على نشر التصوف السني (8). وإذا كان الموحدون قد نجحوا في إقصاء المرابطين، وبسطوا سيطرتهم على الأندلس في عهد الخليفة عبد المؤمن علي (تـ540هـ – 558هـ/1145م –1163م)، وأبي يعقوب يوسف (تـ 558هـ –580هـ/1163م – 1184م) ويعقوب المنصور (تـ580هـ – 595هـ/1184م – 1198م) (9)، إلاّ أنّ الأوضاع عادت إلى

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص75.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: طبقات المفسرين، نشر مرسينق، مطبعة ليدن، 1839، ص20.

(3) الكتبي: المصدر السابق، ج2، ص256.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص. ص 74، 75.

(5) ابن الزبير: صلة الصلة، ص6؛ الزركشي: تاريخ الدولتين، ص15؛ المقرى: نفخ الطيب، ج4، ص328.

(6) عنوان الدراية، ص74؛ نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي الشنب، مطبعة بييرفونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هـ/1968م، ص 23.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص74.

(8) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 288؛ تعد إشبيلية أكثر المدن الأندلسية تضررا من الفتنة التي طالت الأندلس فقد تدخل المرابطون فيها سنة 539هـ/1134م لقمع ثورة ابن قسي بحصن مرتلة، كما أدى تحالف الموحدين مع ثوار المنطقة الغربية إلى اقتحامها سنة 541هـ/1145م واستباحة دماء الناس وأموالهم فيها، ناهيك عن تعرضها للاحتلال النصراني في عهد عبد المؤمن بن علي، وقيام الموحدين بتحريرها، وما صاحب ذلك من تخريب ودمار. ابن عذارى: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص107؛ ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص249؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 456، 486، 478، 488.

(9) حول إقصاء المرابطين للموحدين وسيطرتهم على الأندلس حتى عهد يعقوب المنصور؛ ابن خلدون: العبر،ج6، ص 485 وما بعدها.

الاضطراب بعد انهزامهم في عهد الخليفة الناصر(تـ 595هـ ـ 609هـ/1198م ـ 1213م) في معركة العقاب سنة 609هـ/1212م (1)، فكان لهذا أثره في عودة ظهور الثوار الطامعين في الحكم (2)، وتعاظم نشاط حركة الإسترداد المسيحي التي بلغت أوجها منذ 633هـ/1236م في شرق الأندلس (3)، وهذا ما جعل الأمير الحفصي أبا زكريا يحي، الذي كان قد استقل بإفريقية منذ 625هـ/1228م تبنى مشروع مواجهة حركة الإسترداد المسيحي دفاعا عن المسلمين(4)، وزاد من تألقه في أعين الأندلسيين اتساع سلطانه من طرابلس شرقا إلى تلمسان غربا سنة 640هـ/1242م(5)، فتقاطرت عليه بيعـات شريش وطريف سنة 641هـ/1243م، واشبيلة سنة 643هـ/1245م(6). غير أن عجزه عن كبح جماح حركة الإسترداد المسيحي، جعلت زعماء الأندلس يلوذون بالفرار إلى الدولة الحفصية(7)، وعلى دربهم سار الفقهاء والعلماء والصوفية، حيث علق ابن خلدون على ذلك بقوله: "**وأجاز الأعلام وأهل البيوت إلى أرض المغربين وكان قصدهم إلى تونس أكثر لاستفحال الدولة الحفصية بها**"(8)، فكان نصيب بجاية التي كانت تابعة للدولة الحفصية من هذه الهجرة(9) أن أدخل إليها أبو الحسن عبيد الله

---

(1)عـن انهـزام الموحدين في العقاب 609هـ/1212م، وانعكاسات هذه المعركة على المسلمين في الأندلس ودولة الموحدين أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص522؛ المقرى: نفخ الطيب، ج6، ص 383.

(2) بـرزت ثورات الطامعين في حكم الأندلس بعد معركة العقاب بشكل يعيد الأذهان إلى ثورات الخارجين عن حكم المرابطين، والمزيد من الإطلاع على هذه الثورات أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 359 وما بعدها.

(3) تمثلـت فـي استلاء **ليون فرد يناد** على قرطبة، وإحكام ملك أرغونة **خاييم الأول** حصاره على بلنسية وجزيرة شـقر وشاطبة وجيان وبطبيرة ومرسية ولبلة. مما أدى بأهل هذه المدن إلى مبايعة الأمير أبي زكرياء الحفصي سنة 634هـ/1237م. ابن خلدون: العبر، ج6، ص 601؛ محمد الباجي المسعودي: الخلاصة النقية في إمراء إفريقية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 459 ورقة 48.

(4)عـن محاولـة الأمير أبي زكريا يحي الحفصي في نجدة حاكم بلنسية زيان بن مردنيش بالمال والطعام والسلاح. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 604.

(5) ابن القنفد: الفارسية، ص109؛ المسعودي الباجي: الخلاصة النقية، ورقة 48.

(6) ابن القنفد الفارسية، ص 109؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 612.

(7)عـن لجوء زيان بن مردنيش مثلا إلى تونس عقب سقوط لقنت في يد النصارى سنة 644هـ/1246م. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 605.

(8) نفسه، ج6، ص. ص 683، 684؛ اتجهت الهجرة الأندلسية أكثر إلى الدولة الحفصية لأن أمراءها كانوا يميلون إلـى الأندلسيين، ويقدرون مواهبهم منذ المؤسس الأول للدولة الحفصية محمد عبد الواحد 604هـ-618هـ/1207م-1217م. عـبد العزيـز فيلالي: جوانب من الحياة الثقافية والفكرية لمدينة قسنطينة في عهد الحفصي، مجلة سرتا، السنة السادسة العدد (10)، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، رمضان 1408هـ/ افريل 1988م، ص 66.

(9) يقلـل **Georges marçais** مـن تواجـد المهاجرين الأندلسيين بالمغرب الأوسط ويقول بأن أكثرهم نزل في إفريقية وتقل اعدادهم في المغرب الأوسط وتنعدم في المغرب الأقصى.

النفزي الشاطبي (تـ642هـ/1224م) **مختصره على حلية الأولياء** لأبي النعيم وعمل علي تلقينه(1).

كما أدى أبو سعيد عثمان الأنصاري البلنسي (تـ654هـ/1256م)(2) وأبو زكريا اللقنتي (تـ في القرن 7هـ) دورا في تدريس التصوف السني(3). وكذلك أدخل أبو الحسن علي بن أحمد المعروف بابن السرّاج الإشبيلي (تـ675هـ/1277م) مصنفين في التصوف هما "**قوت القلوب**" لأبي طالب المكي و"**الإرشاد**" لأبي المعالي، وعمل على نشرها وتبسيط مضامينهما(4)، إضافة إلى أبي عبد الله محمد القصري (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ) الذي كان يعلق في مجلس درسه على نصوص **الرسالة القشيرية** بتعاليق لم يسبق لها مثيل(5).

فضلا على تلقين أبي العباس أحمد بن أحمد المالقي (تـ660هـ/1261م) للطلبة كتاب **الإرشاد** لأبي المعالي، ولأصحاب أبي العباس أحمد بن محمد الغبريني (تـ 704هـ/1306م) وكتاب **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا كاملا من بدايته إلى نهايته(6)، هذا الكتاب الذي يتضمن فلسفة التصوف الإشراقي، أصبح له قراء في بجاية خلال القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي(7). ناهيك عن تلقين أبي قاسم أحمد بن عجلان القيسي (تـ675هـ/1277م) لجمهور

La barbarie musulmane et l'orient ou moyen âges , Paris 1946, P296.

وهذا ما يتعارض مع ما نقله لنا الغبريني في القرن 7هـ/13م عن الأعداد الهائلة من الفقهاء والعلماء والصوفية والأدباء والشعراء الأندلسيين الذي هاجروا إلى بجاية، عنوان الدراية، ص. ص 73، 100، 101، 104، 108، 116، 126، 145، 158، 161، 209، 210، 246، 271، 300.

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص176، 177.

(2) قدم إلى بجاية من بلنسية وتوفي بها ودفن خارج باب أمسيون . الغبريني: عنوان الدراية، ص245.

(3) دخل بجاية قادما إليها من لقنت بين سنتي 630هـ-640هـ/1233م-1242م الغبريني: عنوان الدراية، ص 224.

(4) نفسه، ص 181؛ يعتبر الصوفي أبو بكر بن نعمة القريشي (تـ 518هـ/1224م) أول من أدخل **قوت القلوب** إلى المرية، كان قد أخذها في المشرق عن عبد الحكيم محمد الصقلي عن محمد بن شعيب عن صاحبها أبي طالب المكي، وفي الأندلس لقنها لابنه عبد الحق، وعنه أخذها أبو محمد عبيد الله، وعنه أخذها أبو الحسن السراج. الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 321.

(5) نفسه ، ص 170.

(6) نفسه، ص. ص 100، 321.

(7) من القرائن الدالة على ذلك تلقين أبي الحسن علي بن عمران الملياني المعروف بابن اساطير (تـ 670هـ/1272م) كتاب **الإشارات** لأصحابه. الغبريني: المصدر السابق، ص 199.

العامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين(1)، وتدريس أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي(تـ699هـ/1300م) لعدد من المصنفات المشرقية والمغربية مثل كتاب "**فضل قيام الليل وفضل تلاوة القرآن**" للإمام أبي بكر الآجري(2)، وكتاب **الإرشاد** لأبي المعالي(3) واقتصار أبي جعفر أحمد بن محمد المكتب (تـ في القرن 7هـ) على تدريس **قوت القلوب**(4).

وإلى جانب هذا الدور، قاموا بإدخال إنتاجهم الصوفي إلى بجاية وتلمسان، ونجحوا في تشكيل اتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرة في المغرب الأوسط. فبالنسبة للصوفي أبي عبد الله محمد محي الدين بن عربي(تـ 638هـ/1240م) الذي يصمم بعض الباحثين إدراج مؤلفاته ضمن قائمة المصنفات التي أدت دورا بارزا في نشأة اتجاه وحدة الوجود في المغرب الأوسط(5)، لم نعثر لها على أثر في مجالس الدرس التي كانت تعقد في بجاية وتلمسان خلال القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، رغم أن بن عربي دخل إلى بجاية مرتين، مرة في طريقه إلى تونس سنة 590هـ/1193م، حيث دخل بجاية على أغلب الظن و زار في طريق عودته تلمسان(6)، ومرة ثانية سنة 597هـ/1200م في طريقه إلى المشرق ومكث بها مدة لا تزيد عن سنة(7). وكل ما رصدنا خلال هاتين الزيارتين المتباعدتين زمنيا عبارة عن لقاءات ومناقشات جمعته في تلمسان بأبي عبد الله الطرطوشي سنة 590هـ/1193م(8). وفي بجاية بالصوفي أبي عبد الله العربي(9) والصوفي أبي زكريا يحي الزواوي (تـ611هـ/1215م) سنة 597هـ/1200م، والزاهد عبد الحق الإشبيلي(10). والذي يؤكد جملة من الاعتبارات:

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 116.

(2) أبو عبد الله بن محمد العبدري: الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968، ص28.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 104.

(4) نفسه، ص 321.

(5) حول هذا الموضوع. أنظر عمار طالبي: الحياة العقلية في بجاية، مجلة الأصالة، السنة(4)، العدد (19)، مارس أفريل 1974، ص 170.

(6) – Iben arabi : les soufis d'andalousie ruh al quds fi munaçahat an nafs). traduit de l'arabe et présenté par .R.W.J. Austin. L'imprimerie. darantiere à quetigny duyan 1988, PP 151, 152.

(7) الغبريني: عنوان الدراية، ص 158.

(8) Ibn arabi : les soufis d'andalousie, p151.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 80؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161.

(10) Ibn arabi : opcit, p 131.

أولا: أن هؤلاء الصوفية لم يتدارسوا مع ابن عربي مؤلفاته، بل على العكس من ذلك كانت فرصة اطلع من خلالها ابن عربي على مؤلفات أبي زكريا يحي الزواوي (تـ 611هـ/ 1215م)(1)، والتي نفتقد اليوم إلى عناوينها رغم أن صاحبها كان ندا لأبي مدين شعيب (تـ594 هـ/ 1197م) في العلم و الشهرة في بجاية، بل أن زعامة المدينة الروحية انتقلت إليه بعد وفاة أبي مدين(2).

ثانيا: أن ابن عربي لم ينجز في هذه المرحلة سوى كتابه"**مواقع النجوم**" سنة 595هـ/ 1198م(3). وهذا ما أشار إليه الغبريني، حين ذكر أن ابن عربي ألف في المشرق بعد أن استقر به المقام(4). في حين ربط المقري بين ارتقاء مكانة ابن عربي في المشرق وبين انتشار مؤلفاته التي بلغت شهرتها بلاد اليمن والروم(5).

فضلا على ما توحي به رواية الغبريني عن محتوى الرؤيا التي شهدها ابن عربي في منامه ومختصرها أنه نكح نجوم السماء كلها ثم أعطيت له الحروف فنكحها أيضا، وفسر أحد العارفين هذه الرؤيا بأنها العلوم اللدنية والأسرار الكونية التي يودعها الله في ابن عربي(6).

وبالتالي تميط هذه الرواية اللثام على أن وحدة وجود عند ابن عربي في فترة تواجده ببجاية أواخر القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، لم تتبلور بالشكل الذي عرفت عليه عند استقراره في المشرق والتي ضمنها مؤلفاته الكثيرة(7).

---

(1) كـتاب"**روح القدس في مناصحة النفس**" عبارة عن رسالة كتبها ابن عربي في مكة وأرسلها إلى الصوفي محمد عـبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي بتونس وهي تتضمن تراجم لمشايخ صوفية من المغرب والأندلس، حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص9.

(2) Ibn arabi : opcit, p 131.

(3) ألف ابن عربي كتابه" **مواقع النجوم**" بالمرية. المقري: نفخ الطيب، ج2، ص 176.

(4) عنوان الدراية، ص 158.

(5) نفخ الطيب: ج2، ص 166.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 158.

(7) ألـف ابن عربي في فترة إقامته بمصر وبغداد وتردده على مكة وزيارته لحلب ودمشق ما بين 558هـ/1163م و638هـ/1241م، الكثـير من المؤلفات أشهرها"كتاب **الفتوحات المكية**" و"كتاب **فصوص الحكم**" والرسالة المسماة بـ "**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**". تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161؛ وللمزيد من الاطلاع على مؤلفات ابن عربي أنظر المقرى: نفخ الطيب، ج2، ص 176.

لكن من الممكن جدا أن تكون مؤلفات ابن عربي قد تسربت إلى بجاية خلال القرن السابع الهجري ــ الثالث عشر الميلادي ــ، بدليل تقييم الغبريني لها حيث قال: "**وفيها ما فيها إن قيض الله من يسامح ويسهل، وبتأول الخير سهل المرام، ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام، وإن كان ممن ينظر بحسب الظاهر، ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر**"(1).

أما تلمسان، فإن حظها في احتضان مؤلفات الصوفية الأندلسيين كان قليلا مقارنة ببجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين(2) حيث أخبرنا ابن الآبار والمقرى عن استقرار الزاهد أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (تـ 610هـ/1214م) فيها منذ عام 574هـ/1188م إلى غاية وفاته(3)، وتمكنه من إثراء الحياة الصوفية بجملة من المؤلفات في الزهد أبرزها كتاب"**الأربعين في الفقر وفضله**" وكتاب "**الحب لله**"(4) كان يدرسها على الطلبة و المريدين(5) وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفوس في ترك الدنيا، وحب الله، والإقبال على التصوف لما فيه من فضائل ومزايا، مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتذكير على طريقة شيخه الزاهد عبد الحق الإشبيلي (تـ 581هـ/1185م) (6).

كما أنتج أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي في نفس السياق الزمني أشعارا دعا فيها إلى القول بنظرية وحدة الوجود(7) ووضع في نفس المضمار كتاب "**شرح أسماء الله الحسنى**"(8)، وكذلك دعا عبد الرحمن بن مجليتي الفزازي القرطبي أوائل القرن

---

(1) عنوان الدراية، ص. ص 158، 159.

(2) يـرى Barges(J.L) أن أكـبر جالية أندلسية نزلت تلمسان تعود إلى عهد الأميرين عبد الواحد ابن أبي عبد الله (814هـ ــ827هـ/1111م ــ1124م) وأبي العباس أحمد (تـ834هـ ــ 862هـ/1431م ــ 1462م)
Tlemcen ancienne capitale de royaume ; 143.
De ce nom sa topographie son histoire, Paris, 1859, p 176.

(3) التكملة، ج2، ص 579؛ نفخ الطيب، ج2، ص161.

(4) ابن الأبار: المصدر السابق، ج2، ص 579؛ شجرة النور الزكية، ص 173.

(5) يذكـر ابـن الآبار أن الطلبة والمهتمين توافدوا على أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي من كل مكان، بيـنما ذكـر السيوطي أن أكثر الوافدين عليه كانوا محدثين. المصدر السابق، ج2، ص 579؛ الطبقات الحفاظ، ص 490.

(6) المقري: نفخ الطيب، ج2، ص 161.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. ص 103، 104.

(8) عـبد الله محمـد بن مرزوق الخطيب: المجموع نسخة مصورة عن مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 20، ورقة 13.

السابع الهجري في أشعاره الزهدية، إلى ضرورة التشدد إزاء أهل البدع(1) وهناك من الصوفية من اضطرهم طبيعة المناخ الفكري السائد في الأندلس إلى مغادرتها. ونستشف هذا من خلال ثلاثة مواقف، تعكس النبرة العدائية التي يكنها الفقهاء للصوفية في الأندلس خلال القرنين السادس والسابع الهجريين / 12 و13م.

فبالنسبة للموقف الأول، يمثله في القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ الفقيه المالكي أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير البلنسي (تــ 614هـ/1218م) الذي ناصب التصوف الفلسفي العداء في قوله: (السريع)

قد ظهرت في عصرنا فرقة	ظهورها شؤم على العــصر
لا تقتدى في الدين إلا بمـــا	سنّ ابن سينا وأبو نصـــــر
يا وحشة الإسلام من فرقـــة	شاغلة أنفسها بالسّفــــــــة
قد نبذت دين الهدى خلفـــها	وادّعت الحكمة والفلسفـــــة
ليست ترى فاعلا حكيمـــــا	يفعل شيئا سوى الطبيعـــــة(2)

وموقف ثاني خلال القرن السابع الهجري ــ الثالث عشر الميلادي ــ يمثله الفقيه أبو محمد موسى بن عبد الله القشتالي الذي رفض مصنفات القشيري والغزالي في قوله: **"لوجدت تآليف القشيري لجمعتها وألقيتها في البحر، وكذلك كتب الغزالي إني أتمنى أن أكون يوم الحشر مع أبي محمد ابن زيد القيرواني لا مع الغزالي"(3).**

---

(1) لــم تدم إقامة عبد الرحمن الفزازي طويلا في تلمسان حيث رحل إلى مراكش وتوفي بها سنة 627هـ/1230م. التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 163.

(2) المقرى، نفح الطيب، ج2، ص. ص 384، 385.

(3) التنبكتـــي: نيل الابتهاج، ص177؛ عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن المكنى بأبي محمد (تــ 386هـ/996م) من فقهــاء المالكية بالقيروان أدى دورا بارزا في بعث المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، عاصر الدولتين الفاطمية في مرحلتها الأولى بالمغرب (296هــ ــ360هـ/910م ــ973م) والزيرية خلال عهد المنصور بن بلكين(373هــ ــ 386هــــ/984م ــ 996م) وكـــان له موقف من متصوفة لإفريقية، استنكر عليهم كراماتهم خاصة المبالغ فيها ودعا إلـــى التصـــوف السني المقيد بالكتاب والسنة، وقد جلب له هذا الاستنكار ردود فعل من جانب بعض الصوفية أمثال الحسن بن جهضم وأبي بكر البقلاني. عبد الله بن أبي زيد القيرواني: كتاب الجامع، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطـــيخ، ط2، مؤسســـة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، 1403هــ/1988م، ص31؛ عياض: المدرك، ج2، ص. ص 492، 495؛ ابــن أبـــي الضـــياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة التونسية، ج1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص 167.

وموقف ثالث لأحد الفقهاء الأندلس النازحين إلى بجاية في النصف الأول من القرن السابع الهجري ــ13م ــ، أبدى فيه نقده للإحياء بقوله: **"متى ماتت العلوم حتى تحي علوم الدين، مازالت حية"**(1) الأمر الذي أدى إلى اقتناع العامة في الأندلس بموقف الفقهاء، فاستهجنوا بدورهم الفلسفة واتهموا المنشغلين بها ومنظريها بالزندقة، بل ورفضوا كل الطرق الصوفية التي تقعد الصوفي عن العمل وتجيز له التسول، أو تلك التي تؤثر الخمول والحيل والنوادر لمؤانسة العامة والتمثيل، قصد التستر على الجانب الفلسفي الذي تنطوي عليه، وتعدى ذلك إلى التنكيل بهم وقتلهم حرقا أو رميا بالحجارة قبل أن تنظر السلطة في أمرهم(2).

وهذا ما أجبر أساطين التصوف السني والتصوف الفلسفي الأندلسيين على مغادرة الأندلس حيث نزل من مرسية إلى تلمسان أوائل القرن السابع الهجري ــ13م ــ أبو إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرأة (تــ 610هــ/1214م) الذي استقر فيها مدة عامين(3). وكان قبلها قد تلقى بمرسية كتاب **الإرشاد** لأبي المعالي(4) وألف **كتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى** كما شرح كتاب "**محاسن المجالس**" لصاحبه أبي العباس بن العريف (تــ 536هــ/1141م)(5)، والمتضمن المقامات التي يمر بها السالك للوصول إلى معرفة الله على طريقة الغزالي(6). لذا من المحتمل أن يكون قد صحب إلى تلمسان هذه المؤلفات أو لقنها لطلبة تلمسان خاصة وأنه درّس بإحدى مساجدها مدة حولين(7).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 293.

(2) المقري: نفخ الطيب، ج1، ص 220؛ بلغ استهجان الفقهاء الأندلسيين للفلسفة حد التجريح في منتحليها ومنظريها كما فعل أبو بكر بن العربي(تــ 534هــ/1139م) مع الفقيه أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم حول ما كتبه في المنطق. أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص 107.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(4) لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 334.

(5) حسب **ألفرد بل** فإن ابن العريف يعد من أوائل المفسرين للأطروحة الغزالية الصوفية. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 380؛ وكذلك كتابه.
La religion musulman en Berberier, T3, P343.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 128؛ يرى الباهلي النيال أن كتاب محاسن المجالس لم يكن له تأثير على صوفية المغرب الإسلامي، باستثناء تأثيره على طريقة أبي الحسن الشاذلي. الحقيقة التاريخية للتصوف، ص368.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 128.

وإذا كانت المصادر قد أحجمت على ذكر أسماء التلامذة التلمسانيين الذين تمدرسوا على يده فلأن نشاطه كان غامضا بسبب إتباعه للصوفي أبي عبد الله الشوذي الحلوي (تـ أوائل القرن السابع الهجري)(1) الذي نزل هو الآخر بنفس المدينة أوائل القرن السابع الهجري ـ13م ـ ونشر فيها طريقته الشوذية في الوحدة المطلقة(2). بالإضافة إلى أبي علي بن أحـمد الحرالي (تـ 638هـ/1239 ـ 1240م)(3) الذي دخل بجاية ومكث فيها زمنا غير معلوم(4)، ألف خلالها عدة مصنفات صوفية مثل: **"شمس مطالع القلوب وبدر طوالع الغيوب"** وكتاب **"صلاح العمل لإنتظار الأجل"**(5) **ونص لأذكار حزبه** الذي كان يتلوه عقب كل صلاة صبح، فضلا على أشعار صوفية(6) تجلي اتجاهه الصوفي على طريقة السهروردي الإشراقية(7).

وكل هذه المؤلفات كانت محل دراسة وعناية طلبته في بجاية(8) وتأكد استمرار حضورها إلى غاية النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م إطلاع الغبريني عليها، حيث أشار إلى مستواها الرفيع، وقدرة الحرالي على التحكم في مضمونها، فضلا على سهولتها وجودتها(9).

---

(1) أبو عبد الله الشوذي من فقهاء مرسية عمل قاضيا بإشبيلية في عهد الموحدين ثم اعتزل ومال إلى التصوف على مبدأ الوحدة المطلقة فالتف من حوله جماعة من الصوفية أبرزهم عزيز بن خطاب وحازم، وأبو المطرف الأعمى. المقري: نفح الطيب، ج5، عن هامش ص 260؛ محمد بن شريفة : من أعلام التصوف في الأندلس في القرن السابع الهجري، ابن عبيد النفزي، مجلة النهضة والتراكم، دار طوبقال للنشر، المغرب 1986، ص 224.

(2) ابن فرحون: الديباج، ص 90؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 173.

(3) أصله من حرالة قرية من أعمال مرسية ولد بمراكش وتعلم بها ثم انتقل إلى الأندلس وأخذ عن علمائها، ثم زهد في الدنيا وأقبل على مجاهدة النفس، وتصنيف المؤلفات في شتى العلوم كالأصلين والمنطق والطبيعيات والإلهيات والتفسير، دخل بجاية ، وأقام بها زمنا، ثم رحل إلى مصر ودخل الشام يتبعه أصحابه وخدمه ولما توفي بحماة سنة 638هـ/1239-1240م تحامل عليه الذهبي بالطعن. وعدّه عبد الرحمن بن خلدون في زمرة القائلين بالحلول. المقري: نفح الطيب، ج2، ص 187 وما بعدها؛ محمد أبوراس: الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3182، ص 200.

(4) دخل بجاية بعد 611هـ/1215م، يؤيد هذا صلاته عند قبر الصوفي أبي زكريا يحي الزواوي المتوفى سنة 611هـ/1215م، عند دخوله بجاية أول مرة؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 136، 137.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. ص 1061، 1082.

(6) الغبيريني: عنوان الدراية، ص. ص 153، 156؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 181.

(7) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 157.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 148؛ تفاجئنا **Emile Dermenghem** بقولها أن مؤلفات الحرالي لم تكن تقرأ. Vies des saints musulmans, l'imprimerie darantier a dyan 1983, p275.

(9) عنوان الدراية، ص 148.

وكذلك أدى وجود الصوفيين أبي محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين (تـ 669هـ/ 1270م) وتلميذه أبي الحسن علي الششتري (تـ 668هـ/1269م) في بجاية منذ سنة 624هـ/ 1227م(1) إلى انتشار مؤلفاتهما وأشعارهما، وتواشيحهما في الوحدة المطلقة بين نخبة من طلبة بجاية (2) بكل حرية حيث نقل عن ابن سبعين قوله لتلميذه الششتري: " **إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلما إلي**"(3) وهو في هذا الموقف يخيره بين الأخذ عن إحدى الطريقتين دلالة على تعايش التيارات الصوفية في بجاية. ناهيك عن تدريسهم للرسالة **القشيرية، وإحياء علوم الدين** علنا في مجالس درسهم دون مضايقة أو متابعة أو ضغط (4) وهذا ما جعل المغرب الأوسط رحابا استقطب كل الاتجاهات الصوفية الأندلسية المنبوذة والمرفوضة في بيئة الأندلس(5).

ومن حصاد ما سبق نستنتج ما يلي:

أولا: أن المصنفات الصوفية المشرقية دخلت إلى بجاية وقلعة بني حماد وتلمسان في فترات تاريخية تعذر ضبطها ضبطا دقيقا، كان السبق فيها **لرعاية المحاسبي** أواخر القرن

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 209.

(2) مـن أشـهر مؤلفات ابن سبعين في مرحلته الأندلسية "**بدء العارف**" و"**عقيدة المحقق المقرب الكاشف و طريق السالك المتبتل العاكف**" و"**رسائل عبارة عن نصائح صوفية**" وكتاب" **لمحة الحروف**" وكتاب" **كنز المغرمين في الحروف والأوقاف**" أما الششتري فقد ألف في هذه المرحلة أيضا "**المقاليد الوجودية في الأسرار الصوفية**" و"**الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة**" و"**المراتب الإيمانية**" و"**ديوان شعر**". المقري: نفح الطيب، ج2، ص. ص 185، 186، 199، 200، 202؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين واسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، دار العلوم الحديثة لبنان، 1981، ص 503.

(3) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 185.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص 158؛ الغبريني: المصدر السابق، ص.ص 56، 58، 61، 321.

(5) الظاهـر أن موقف الفقهاء السلفية في الأندلس من المتصوفة خاصة أصحاب الإتجاهات الفلسفية، لم يكن يختلف عـن موقف نظرائهم في المشرق، الذين ضايقوا الصوفية وتابعوهم بالإكراه إذ بعد رحيلهم من بجاية، كاد ابن عربي ان يلقـى حـتفه علـى أيدي أهل مصر لقوله بوحدة الوجود، ونفس المصير آل إليه الحرالي في مصر ايضا نتيجة خـلاف بينه وبين العز بن عبد السلام، فضلا عن تكفيرهم لابن السبعين والششتري مع جملة القائلين بالوحدة المطلقة بـل أن هذا الموقف العدائي استمر إلى عصر عبد الرحمن ابن خلدون (تـ 808هـ/1405م)، الذي أصدر فتوى في مصـر مـن مـنطلق منصبه كقاضي للجماعة بالديار المصدرية-عين لهذا المنصب سنة 786هـ/1387م-بإحراق مؤلفـات ابـن عربي "**ككتاب الفتوحات**" و"**بدء بن سبعين**" و"**خلع النعلين**" لابن قصي و"**عين اليقين**" لابن برجان لما فـيها مـن كفر وتأويل للظواهر على غير حقيقتها، بل ناشد أولي الأمر بتنفيذ هذه الفتوى دفعا للمفسدة العامة. أنظر الغبريـني: عنوان الدراية، ص149؛ السيوطي: طبقات المفسرين، ص23؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص. ص 166، 167، 176، 177، 178؛ البرزلي: مسائل الأحكام، ج4، رقم 3254، ورقة 231.

الخامس الهجري/11م **وإحياء علوم الدين** أوائل القرن السادس الهجري/12م، **والرسالة القشيرية** في النصف الثاني منه، بينما تأخر دخول **قوت القلوب** لأبي طالب المكي **وحلية الأولياء** لأبي النعيم إلى غاية القرن السابع الهجري/13م . وكان من شأن ذلك أن أثرت في تشكيل اتجاهات صوفية سنية، حيث أدى ذلك بالنسبة للرعاية وقوت القلوب وحلية الأولياء إلى إرساء دعائم التصوف السني النقي(1). بينما نشرت الرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين فكرة النزوع إلى الكشف واكتساب العلوم اللدنية عن طريق المجاهدات(2).

وهذا لا يعني أن هذه المصنفات المشرقية كانت تسيطر على ساحة التصوف السني، لأن القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين كانا أيضا مرحلة ظهرت فيها مصنفات صوفية أندلسية و مغربية نافست في قيمة أفكارها المصنفات الصوفية المشرقية مثل مؤلفات عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1282م) ومؤلفات تلميذه محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (ت 610 هـ/1214م) التي أرست دعائم اتصال صوفي قائم على الوعظ والتذكير- سيأتي الحديث عنه لاحقا-، بل أن مؤلفات عبد الحق الإشبيلي ظلت مرجعا أساسيا لصوفية المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م(3).

بينما نجح أبو الحسن علي المسيلي (ت أواخر القرن 506هـ) من خلال كتابه "**التفكر**" وأبي عبد الله محمد بن أبي قاسم السجلماسي(ت في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة/12 م) من خلال مؤلفات شيخه الماجري من أن يدعما مركز التصوف السني النازع إلى الكشف على طريقة الغزالي.

---

(1) فباستثناء كتاب **الرعاية**، لم يكن كتاب **حلية الأولياء** وكتاب **قوت القلوب** يحضيان باهتمام أكثرية صوفية المغرب الأوسط وهي ظاهرة مغربية، فبالنظر في فهرس كتاب التشوف إلى رجال التصوف الذي انتهى صاحبه من تأليفه سنة 617هـ/1123م، والذي تعرض فيه إلى رصد هجرة صوفية المغاربة إلى تلمسان وقلعة بني حماد وبجاية نكتشف أن **قوت القلوب** لم يذكر سوى مرة واحدة مقارنة بالمؤلفات الأخرى، خاصة الإحياء الذي اعتبره صاحب التشوف قمة الفكر الصوفي، وكدلالة على انتشاره ورد ذكر الغزالي ثلاثة عشر مرة، ابن الزيات: المصدر السابق، ص.ص 6، 68، 72، 75، 76، 88، 92، 93.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 40، 48.

(3) ظلت مؤلفات عبد الحق الإشبيلي خاصة كتابه"**العاقبة في ذكر الموت**" مصدرا زهديا نهل منه الصوفية واعتمدوه مرجعا في كتاباتهم الصوفية، حيث اعتمد عليه الصوفي عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ/1475م) في تأليف كتابه **العلوم الفاخرة**. انظر العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة ، ج1، تحقيق محمد بن مصطفى بن الخوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، بدون تاريخ، ص. ص 6، 7 .

إلا أن هذه المنافسة لم تمنع المصنفات المشرقية كالإحياء والرعاية من البقاء كمصادر رئيسية للتصوف السني في المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م(1).

ثانيا: غياب النص التاريخي الصريح الذي يكشف مساهمة زهاد وصوفية المغرب الأوسط في إدخال المصنفات الصوفية والأندلسية، وقلة مساهمتهم بمصنفاتهم في نشأة التصوف وتطوير اتجاهاته، إذ استثنينا مساهمة أبي الحسن علي المسيلي وعبد الرحمن بن يوسف البجائي وأبي زكريا يحي بن محجوبة القرشي، فلا نكاد نعثر على أية مشاركة حقيقية تذكر ونرجح أن ذلك بسبب جملة من العوامل هي:

ـ ضياع مصادر تاريخية مهمة خاصة بالمغرب الأوسط وتراجم رجاله الصوفية في العصر الوسيط(2)، واستنكاف المصادر الموجودة بين أيدينا في تقصي أخبار الزهاد المغرب الأوسط العائدين من المشرق والذين من المؤكد أنهم تعرفوا على المصنفات الصوفية المشرقية وهظموا نظرياتهم. ناهيك عن مرور المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و13 الميلاديين بحروب طاحنة مست العمران والبشر والمصنفات، منها الحركة التخريبية للقبائل الهلالية على مدار قرنين ونصف القرن تقريبا (3) وثورة بني غانية المرابطين على الموحدين (4) وحروب الموحدين في إخضاع المرابطين في الناحية الغربية من المغرب

---

(1) من القرائن البارزة تدريس فقهاء بجاية للإحياء في مجالس عملهم خلال القرن 9هـ/15م وتقليد الصوفي محمد بن يوسف الزياني (ت 895هـ/1490م) لأبي حامد الغزالي في تأليف كتاب بعنوان **توبيخ النفس من إحياء علوم الدين** فضلا على اختصاره لكتاب **الرعاية**. البرزلي: جامع مسايل الأحكام، ج4، ورقة293؛ محمد بن عمر الملالي التلمساني: المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 6253، ورقة، 104، 143.

(2) من بين هذه المصادر الضائعة كتاب "**النبذة المحتاجة في أخبار صنهاجة بإفريقية وبجاية**" لأبي محمد عبد الحق الإشبيلي (ت 628هـ/1231م) وكتاب" **المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب**"ى لمؤلف مجهول. الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 39، 194؛ وكتاب "**عنوان الدراية في تاريخ بجاية**" لأبن أعلم و. حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1174؛ وكتاب "**تاريخ تلمسان**" لمحمد بن منصور بن علي بن هدية القرشي (ت 735هـ/ 1335م)؛ إسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، ج1، مطبعة وكالة المعارف 1364هـ/1945م، ص 212؛ وكتاب "**طبقات علماء قسنطينة**" لأبي العباس، احمد بن حسين بن علي المعروف بابن القنفذ (ت 809هـ/1406م)؛ أبو عمران الشيخ وآخرون: معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر، 1995، ص 452.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص31 وما بعدها؛ عمر رضا كحالة: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج3، دار العلم للملايين، بيروت 1368هـ/1968م، ص1121.

(4) حول ثورة علي بن إسحاق وأخيه يحي (581هـ/1195م-631هـ/1233م). أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 391 وما بعدها.

الأوسط، والحماديين في الناحية الشرقية (1) فضلا على الصراع المريني الزياني الحفصي (2) حيث أشار مثلا عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب (تـ 781هـ/1379م) في مجموعه مثلا إلى ضياع المصنفات ونفائس الكتب في الحصار المريني الأول على تلمسان سنة 689هـ/ 1290م (3).

ثالثا: أن ظهور مصنفات صوفية فلسفية الطابع في بجاية وتلمسان خلال القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ على يد صوفية أندلسيين، أدى إلى إثراء الحركة الصوفية بنظريات صوفية فلسفية، حيث سمح وجود كتاب **الإشارات** لابن سينا(4)، ومؤلفات أبي علي الحسن الحرالي (تـ 638هـ/1239م) في بجاية بظهور الاتجاه الإشراقي وتطوره(5). كما نتج عن مؤلفات الششتري وابن سبعين وابن امرأة والشوذي الحلوى اتجاه الوحدة المطلقة(6)، وعن أطروحة أبي العيش محمد الخزرجي اتجاه وحدة الوجود(7).

العوامل السياسية:

ـ أ ـ سياسة الدولتين الحمادية والمرابطية:

شكَّل المناخ السياسي في الدولتين الصنهاجيتن الحمادية والمرابطية، عاملا أساسيا، أدى إلى نشأة التصوف في المغرب الأوسط خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ فالمرابطون كانوا قبل بداية دعوتهم(8) وفي أثنائها أهل ربط ملتزمين بالسّنة

---

(1) ابن الأثير: الكامل، ج11، ص160؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 491.

(2) حول هذا الصراع الثلاثي وأثره على المغرب الأوسط. أنظر يحي ابن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص209؛ التنسي نظم الدر والعقيان، ص130؛ ابن القنفذ: الفارسية، ص109.

(3) المجموع، ورقة2؛ عن الخراب الذي لحق بتلمسان من جراء هذا الحصار. أنظر
Barages : Telemcen ancienne capital, PP, 33,34.

(4) لم يعط صوفية المغرب الأوسط اهتماما لكتاب **الإشارات** بعد نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي باستثناء تدريسه من طرف محمد بن أحمد بن علي المعروف بالشريف العلوني (تـ771هـ/1370م) على طلبة تلمسان. التنبكتي: نيل الابتهاج، ص255، ص256.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 145.

(6) نفسه، ص. ص209، 212؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 128وما بعدها.

(7) نفسه، ج1، ص 103.

(8)عن رباط وجاج بن زلو بمنطقة السوس قبل اختياره زعيما روحيا للدعوة. أنظر إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس، ص9.

على المذهب المالكي(1)، يعكس هذا حبهم للدين من خلال بذل أنفسهم في الجهاد من أجل إعلاء كلمة الحق(2). لذا كان أمراؤهم على درجة عالية من الزّهد والتّبتّل، حيث التزم يوسف بن تاشفين (تـ 465هـ ـ 500هـ/1061م ـ1105م) طريقة في العبادة مضمونها الإقبال على الصّلاة والدّعاء والاستخارة مع الخوف من الله والتقشف في المأكل والملبس(3). وكذلك ابنه علي(تـ 500هـ/1105م ـ537هـ/1142م) كان يصوّم النهار ويقيم الليل حتى قيل عنه إنه أقرب إلى الزّهاد منه إلى الملوك(4). بالإضافة إلى الحفيد تاشفين (تـ537هـ/1142م ـ539هـ ـ1144م) الذي كان بدوره على طريق الشّيعة المستقيم مهتما بقراءة كتب الصوفية(5). لذا وصفهم المفكر الأمريكي ديل إيكلمان "**بالحكام اللذين جمعوا بين سياسة العقلاء وتقوى الزّهاد**"(6). وهذا الزّهد والتبتل لم يتحلّ به ممثلو السلطة المركزية بمراكش فحسب، بل وأيضا في أمراء الدولة بحواضر المغرب الأوسط، ففي تلمسان زهد الأمير أبو زكريا يحي بن يوغان (تـ 537هـ/1142م) في الدّنيا وأقبل على التصوف مقتديا بشيخه عبد السلام التونسي (تـ 512هـ/1118م)(7). الذي كلما جاءه أحد يطلب منه الدّعاء، أشار عليه بالأمير المتصوف أبو زكريا بن يوغان معلقا على ذلك بقوله: " **بأن ابن يوغان ملك زهد في الدنيا أما أنا ففقير وبقيت فقيرا وما زدت شيئا**"(8). وكأن تصوف الأمراء وهم أصحاب الدنيا أكبر شأنا من تصوف الفقراء.

---

(1) حــول اعــتكاف عــبد الله بن ياسين (تـ 451هـ/1059م) مع أتباعه في رباطه على ضفاف النيل. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 374.

(2) نفسه، ج6، ص 375 وما بعدها.

(3) ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص46.

(4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. ص171، 177.

(5) ابــن عــذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس ، ص79؛ تجلت هذه الصفات عندما كان أميرا على غرناطة والمــرية والقرطــبة. ولعلــه تأثر بحركة التصوف التي كانت موجودة في هذه البيئات خاصة في المرية التي كانت مركزا للتصوف الباطني بزعامة أبي العباس بن العريف. ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249.

(6) الإسلام في المغرب، ج1، ص 31.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص. ص101، 102؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص100؛
Alfred Bel : La religion musulmane, T3, P343.

(8) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 102.

وكذلك كان الحمّاديون يحترمون أهل الرُبط ولا يتدخلون في شؤونهم(1). وكان منهم من سلك طريق التصوف مثل أبي يوسف يعقوب الصنهاجي ـ من أسرة علناس(2) وهذه القرائن ألهبت حماس العامة في الإقبال على التصوف لما كانت ترى في تخلي الأمراء عن سلطان، والملك وهجران الدنيا وزينتها.

ومن زاوية أخرى أدى عامل سيطرة الفقهاء على جميع مظاهر الحياة السياسية، والاقتصادية والفكرية، في الدّولتين فاحتكروا في الدّولة الحمادية المناصب القضائية والعسكرية العليا(3)، وتدرجوا حتى أصبحوا من خواص مجالس ملوك الحماديين(4). وكذلك عظم نفوذهم في دولة المرابطين منذ حكم يوسف بن تاشفين (تــ 465هــ ـ1061م/500هــ ـ1105م) الذي كان يعظمهم ويستشيرهم في أمور الحكم ولا يبث في أمر إلا برأيهم(5). وفي عهد ابنه علي بن يوسف (تــ537هــ ـ 1143م/537هــ ـ1144م) أصبح القاضي لا يبث في أمر إلاّ بحضور أربعة فقهاء(6) ودرجوا حتى تدخلوا في عزل وتثبيت الأمراء إذ استشارهم ابن يوسف لما عزم على خلع ولاية العهد من أحد بنيه(7). وهذا المركز السياسي والأدبي الذي احتله الفقهاء استغلوه في تحسين مركزهم المادي فكثرت أموالهم واتسعت مكاسبهم(8)، وفرضوا أفكارهم الدّينية، فاعتبروا الخوض في علم الكلام بدعة، وحمّلوا الأمير عليّ بن يوسف مسؤولية ضرب منتحليه ومصادرة كتبه، فكان يكاتب المناطق التابعة لدولته ومنها تلمسان في هذا الشأن يدعوا إلى اجتناب الخوض فيه أو امتلاك كتبه(9). وفرضوا في مقابل تدريس فروع مذهب

---

(1) احترامهم لقدسية الرباط جعلتهم يستنكفون عن ملاحقة المهدي بن تومرت في رباط ملالة القريب من بجاية. ابن خلدون، العبر، ج1، ص467.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص119.

(3) مــن الأمــثلة على ذلك أن الأمير الحمادي يحي بن عزيز (تــ 515هــ-547هــ/1121م-1152م) عين سنة 543هــــ/1148م الفقــيه مطرف بن علي بن حمدون قائدا للجيش الحمادي في غزوه لتوزر بإفريقية. ابن خلدون: العبر، ج6، ص 363.

(4) نفسه: ج6، ص 361.

(5) ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص46.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 17.

(7) ابن عذاري: البيان، ج4، ص 78.

(8) عبد الواحد المراكشي: المصدر لسابق، ص 171؛ حول بذخ الفقهاء وترفهم وتأثيرهم على عامة الناس في عهد المرابطين أنظر Alfred Bel : la religion musulman, T3, P341.

(9) عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق ، ص. ص 172، 173.

الإمام مالك ومنعوا تدريس الأصول، فأهمل تفسير القرآن ودراسة الحديث(1)، لذا وصف عبد الحميد حاجيات هذه الفترة من حكم المرابطين "**بطور منابذة الرأي والعقل**"(2)، هذا ما أدى إلى ظهور شريحة الصّوفية في المغرب الأوسط قصد إعادة التوازن في الحياة الفكرية والدينية الذي اختل لصالح الفقهاء.

ـ ب ـ العقيدة التومرتية وسياسة الموحدين:

لم يكن تأثير المهدي بن تومرت (تـ524هـ/1130م) في نشأة التصوف بالمغرب الأوسط برصيده الزّهدي (3) أو بمظهره المتقشف الوّرع، الذي ظهر به في قسنطينة وبجاية ورباط ملالة وتلمسان (سنة 512هـ/1118م) لدى عودته من المشرق(4)، والذي لفت به انتباه الطلبة والفقهاء والعامة(5) وإنما بآرائه العقدية التي وردت في كتبه **كالمرشدة والتوحيد والعقيدة**(6)، ودعوته إلى تأويل القرآن والأحاديث المتشابهة، وإجبارية الأخذ بمذهب الأشعرية في قالب اعتمد فيه العقل طريقا للوصول إلى التوحيد والعبادة الصحيحة، فقدم بذلك عقيدة تجريدية أضفى عليها عملا تربويا، وأخذ في تعميمها في كافة أنحاء المغرب، ثم أصبحت بعد وفاته مفروضة على العامة من طرف خلفاء الدولة الموحدية(7). فنتج عن إجبارية الأخذ بهذه العقيدة التجريدية ظهور تيار صوفي يركز على المجاهدات كالصيام والقيام والإخلاص والتواضع، واعتبر العقل عبثا وتصدر لحماية إيمان العامة من تشويش الحجج العقلية بعقيدة

---

(1) جان وجيروم طارو: أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد الفاسي وأحمد بلا فريج، الرباط، 1349هـ، ص. ص91 وما بعدها.

(2) أبو حمو موسى الزياني حياته وآثاره ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1349هـ/1974م، ص39.

(3) اشتهر المهدي بن تومرت أثناء رحلاته في الأندلس، ثم المشرق بملازمته للمساجد، ولدى عودته إلى بلاد هرغة سنة 515هـ/1121م أسس رابطة بمنطقة بايكلين يتعبد فيها. ابن خلدون: العبر، ج6، ص 465، 469، 471.

(4) البيدق: أخبار المهدي، ص. ص30، 31؛ المراكشي: المعجب، ص 178؛ الزركشي: تاريخ الدولتين، ص5؛ ابن الخطيب: تاريخ المغرب في العصر الوسيط، ص267؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج5، ص 46.

(5) عن التفاف العامة والطلبة حول ابن تومرت في بجاية ورباط وملالة أنظر عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص 179.

(6) جمعت هذه المصنفات في كتاب "**أعز ما يطلب**" حيث يعتبر فيه العقل ضروريا لمعرفة توحيد الله، ويفضل الوصول إلى معرفة التوحيد عن طريق العلم، ويقدمه على العبادة التي تعتمد بدورها على المعرفة. والعبادة الصحيحة في رأيه لا تصلح إلا بالإيمان والإخلاص اللذين يتوصل إليهما بالعلم. أعز ما يطلب: تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص. ص230، 277.

(7) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 359.

بسيطة من صميم مذهب السلف الصالح، وصار له جمهور في كل من بجاية وتلمسان خلال القرنين السادس والسابع الهجريين يتـــزعمه صوفية كبار مثل أبي مدين شعيب(تـــ594هـــ/ 1198م) وأبي زكريا يحي زواوي (تـــ611هـــ/1204م) وغيرهما(1) اعتمدوا في تصوفهم على مصادر صوفية، **كرعاية المحاسبي، والرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين** وفي مضمونها نصوص صريحة تؤكد أن الشرع يدرك بعين اليقين، ونور الإيمان وليس بالعقل(2) ومن زاوية أخرى أدى استمرار الموحدين بعد وفاة المهدي بن تومرت(تـــ524هـــ/1130م) في استخدام الحجج العقلية، وتأويل القرآن والحديث، ودراسة المنطق، وتدريس مؤلفات الأشاعرة في حلقات الدرس مثل كتب الإمام الجويني(تـــ476هـــ/1085م) ومصنفات أبي حامد الغزالي(تـــ505هـــ/1111م)(3) إلى بروز الأفكار الصوفية ذات الطابع الفلسفي المفضية إلى الكشف ، وزاد من ذلك أن الخليفة أبا يعقوب بن عبد المؤمن (558هـــ ـــ 1163م/580هـــ ـــ 1184م) أولى في فترة حكمه الطويلة اهتماما بجميع كتب الفلسفة، وشجع انتشارها، واستدعى إليه كبار أساطين الفلسفة(4). مما أدى إلى ظهور وتطور الاتجاهات الصوفية ذات الطابع في المغرب و الأندلس التي كان لها الأثر في تشكيل الاتجاهات الصوفية والفلسفية بالمغرب الأوسط كما سنبينه في موضعه.

فضلا على تفضيل الموحدين لمذهب الأشاعرة وهو مذهب يقر بالأولياء والصوفية ويرى في كراماتهم تصديق لمعجزات الأنبياء وتأكيد لها(5) وجد فيه الصوفية غطاءا سياسيا يبرر سلوكاتهم وتصرفاتهم، ساعد نسبيا على حرية نشاطهم، فكان بمثابة حصانة سياسية ومعنوية لهم من اضطهاد الفقهاء والسلطة.

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص. ص58، 136.

(2) الرعاية، ص52 وما بعدها؛ الرسالة القشرية، ص12؛ الإحياء، ج1، ص 105.

(3) عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص358.

(4) مـــن أســـاطين الفلســـفة والتصوف الذين استدعاهم أبو يعقوب يوسف. أبو بكر بن محمد بن طفيل وأبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. ص237 وما بعدها.

(5) أبـــو الفتوح محمد بن عبد الكريم الشهر الستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص102.

العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

ـ أ ـ الثراء الاقتصادي أثره في نشأة الزهد والتصوف:

تنبه لفيف من الباحثين المغاربة إلى التّلازم بين الثّراء الاقتصادي، وظهور الزّهد والتصوف(1) من ذلك أن مدن المغرب الأوسط التي شهدت حركة زهدية كطبنة والمسيلة وقلعة بني حماد وورجلان وتقرت قبل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، هي في الزمن ذاته مراكز تجارية ومعابر لحركة التجارة بين المغرب والمشرق وبلاد السودان.

فما علاقة ثراء هذه المدن بظهور أفكار الزهد؟ لتقرير مثل هذا السؤال لابد من الإشارة إلى مظاهر هذا الثّراء الاقتصادي ثم إلى أثره في ظهور أفكار الزهد. فمدينة طبنة كانت غنية بمحاصيلها الزراعية كالحنطة والقطن والشعير والكتان والحبوب والفواكه(2)، وتشكل مفترقا للطرق التجارية الداخلية بين الزّاب والأوراس، ونقطة عبور هامة بين القيروان وسجلماسة مما ساعد على النشاط التجاري بها(3). وكذلك كانت مدينة المسيلة قبل النصف الثاني من القرن الخامس الهجري-الحادي عشر الميلادي-منطقة زراعية لأنواع مختلفة من المنتوجات كالحنطة والشعير والفواكه و البقول والقطن وتربية الحيوانات(4)، ومركزا تجاريا عامرا بالأسواق ، ونقطة التقاء الطرق الصحراوية والسهلية(5) وبموازاة ذلك كانت قلعة بني حماد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري-الحادي عشر الميلادي-أكثر رخاء، لما كانت تزخر به من منتوجات زراعية كالحنطة والفواكه الرخيصة، والصناعات النسيجية والأقمشة الصوفية

---

(1) حول هذه النظرة أنظرعزالدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، ط1، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/1993، ص348، 351؛ عبد الحميد حاجيات، عمر الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، العدد (88)، سنة(15) وزارة الثقافة والسياحة شوال ذو القعدة 1405هـ ـ يوليو أغسطس، ص85؛ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، 126.

(2) عماد الدين إسماعيل: كتاب تقويم البلدان، نشر البارون ماك كوكين دوسلان، باريس، 1850، ص139.

(3) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص90.

(4) عماد الدين إسماعيل: المصدر السابق، ص 139.

(5) يبدأ الطريق ساحليا من طرابلس إلى صفاقص، ثم يتجه إلى الداخل نحو القيروان ومنها يتفرع إلى ثلاثة شعب لا تلتقي إلا عند المسيلة، طريقان عبر الهضاب تل الأطلس والثالث عبر البلاد الجريدية والزاب. ومن المسيلة يتابع الطريق إلى تنس ووادي شلف، أو عبر تاهرت إلى تلمسان حتى أن قلعة بني حماد لا تتصل بالساحل إلا عن طريق المسيلة. عزالدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص 306.

والحريرية(1)، جعلتها محل إقبال التجار من العراق والحجاز ومصر والشام وبلاد المغرب(2)، خصوصا بعد خراب القيروان من طرف القبائل الهلالية عام 449هـ/1057م مما جعلها ترتقي إلى مرتبة العاصمة الثرية الآهلة بالسكان(3)، فضلا على ثروتها الحيوانية ونشاطها التجاري وأثرهما في بعث الرخاء بين أهلها(4) كما كانت تقرت متطورة اقتصاديا، وورجلان مرتبطة تجاريا ببلاد السودان عبر سلجماسة(5) فكان التجار الورجلانيون يحملون إلى غانة ونقاوة منتوجات الشمال(6)، التي تصلهم بواسطة تجار قسنطينة(7) ويعودون محملين بالذهب(8) وجلود الماعز المدبوغة والعبيد(9). وهذا الشكل من المبادلات حول ورجلان إلى بيئة ثرية(10).

ومن هذه المنطلقات اتضحت قمة الثراء الاقتصادي، الذي آلت إليه هذه المدن، ودوره في تحويل الناس إلى الاهتمام بالمال، فاختل بذلك التوازن الاجتماعي لصالح الأثرياء والتجار

---

(1) الحموي: معجم البلد: ج4، ص. ص 163، 164؛ مؤلف مجهول: الاستبصار ، ص58.

(2) البكري: المغرب، ص 49.

(3) نفسه: ص49؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 99.

(4) أبــو عبد الله محمد الشريف الإدريسي: المغرب العربي(من كتاب **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**)تحقيق حاج صادق، دار النشر الجامعي، الجزائر-بدون تاريخ، ص117.

(5) أدى اســتلاء الموحديــن علـــى جبل درن إلى انفصال مراكز الدخول إلى السودان عن السهول الغربية للمغرب الأقصـــى، فاتجه المرابطون ــ الملثمون ــ إلى ربط سجلماسة بالبهنسا في مصر سنة 530هـ/135 1م ونتيجة لهذا تحولـــت تجـــارة بلاد السودان عبر الصحراء نحو الشرق فظهرت طرق كثيرة متجهة نحو ورجلان. عزالدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص 314.

(6) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، ص89.

(7) حسن بن محمد الفاسي الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص136.

(8) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية ص 89

(9) أبــو الحســن علــي بــن موسى ابن السعيد المغربي: كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 126.

(10) عـــبر عن هذه الصورة بدقة العالم الورجلاني التاجر أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (تـــ 570هـ/1174م) في قصيدته الحجازية قائلا: (الطويل)

جزى الله ورجلان خير ما جزى   به بلدا عن طالب الخير سائر

هو جنة الدنيا وأبواب مكـــــــة   ومعـــدن تبرغانة والدنانيـــر

بحـــاز إبراهـــيم بكـــير: الدولة الرستمية (160هـــ-296هـــ/777م-909م) دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، نشر جمعية التراث، القرارة 1114هـــ/1993م، ص 222.

وصارت اعتبارات تقييم الأفراد وتحديد مركزهم في المجتمع بناءا على درجة ثرائهم، وأضحى المال أساس الوجود(1)، وبالتالي سادت فكرة الاهتمام بالدنيا وزينتها، مما أدى إلى ظهور أفكار تدعوا إلى الزّهد في الدنيا برمتها وعدم إعطاء المال أدنى اعتبار، فظهر في طبنة زهّاد صلحاء نبذوا فكرة الثراء ودعوا إلى تجرد من الدنيا. ويبدوا أنهم كانوا من الكثرة مما جعل ابن حوقل يصف طبنة بالبيئة العامرة بالصّلحاء(2). لم تحتفظ لنا المصادر بأسمائهم باستثناء قلة قليلة أبرزهم عبد الرحمن بن زياد الله الطبنيّ (تـ 401هـ/1011م)(3). أما في المسيلة فقد ظهرت ملامح الزهد مع أحمد بن مخلوف المسيلي المعروف بالخياط (تـ393هـ/1003م)(4) وكذلك في قلعة بني حماد ظهر الزاهد أبو قاسم بن مالك (تـ في النصف الثاني من القرن 5هـ) وتلامذته، وقد اشتهر بالتعفف والزهد في العطايا والمكانة التي كان ملوك الحماديين يحضونه بها(5). ونفس الشيء ظهرت حركة الزهد الإباضية في تقرت مع أهل الطبقة العاشرة 450هـ ــ 500هـ/1058م ــ1107م، يمثلها أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الذي قدم من طرابلس ونزل بوادي ريغ ــ تقرت ــ منذ 409هـ/1018م، ووضع نظاما زهديا للعزابة من بين إلزاميته أن لا يخالط العزابة(6) أهل الدنيا، ولا يجالسوهم إلا إذا اقتضت الضرورة ، ويتم ذلك عن طريق عزل العزابي عن المهتمين بالدنيا، وإدراجه في سلك المتدينين وفق ضوابط معينة، كما كان يجمع الطلبة ــ العزّابة ــ يومي الاثنين والخميس يلقنهم الوعظ والتذكير بأسلوب التحذير والترغيب، تتخلله أمثلة حكيمة وحكايات زّهديه (7). كما مثّل الحركة الزهديّة في هذه المدينة أيضا الزاهد صاحب الكرامات عبد الرحــمن بن معلي من أهل الطبقة الحادية عشر

---

(1) مــن القرائــن الدالــة على أن المال أضحى عاملا رئيسيا في تحديد المركز الاجتماعي للفرد قول: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني(تـ570هـ/1175م) الطويل:

فلا وجود للدنيا لمن قل ماله ولا مال إلاّ ما أتى به المتاجر

بحاز إبراهيم: الدولة الرستمية ، ص222.

(2) صورة الأرض، ص85.

(3) ابن بشكوال: صلة الصلة، القسم الأول،

(4) عياض: المدارك، ج4، ص 628.

(5) نفسه، ج4، ص 779.

(6) العــــزابة: صـــورة من صور المرابطة لطلب العلم عند الإباضية، يخضع فيها الطالب ــ العزّابي ــ إلى نظام صـــارم. من مظاهره: التجرد من الدنيا وتحليق الشعر والالتزام باللباس المحدد والإطالة في قراءة القرآن في صلاة الليل، وللعزابة ديوان يتذاكرون منه. وللمزيد من الاطلاع عن نظام العزّبة. أنظر أبو سعيد أحمد بن سعيد الدرجيني: كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، تحقيق إبراهيم طلاى، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، بدون تاريخ، ص171 وما بعدها.

(7) نفسه، ج2، ص. ص167، 171.

500هـ ـ550هـ/1007م ـ1153م الذي كان له مسجد بتقرت يعقد فيه حلقات الذكر، ويشرف فيه على تربية الطلاب أخلاقيا(1). ولم تشذ ورجلان عن قاعدة التلازم بين الثّراء والزّهد، إذ أدى ثراء أهلها إلى ميلاد حركة زهدية خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ يمثّلها الزّاهد صاحب الكرامات أبو إسماعيل أيوب بن اسماعيل، الذي خصّ أحد منازله لإيواء الطلبة والضيوف، كما حمل أبو زكريا يحي اليزانسي أفكارا زهدية من سجلماسة إلى ورجلان واستقر بها(2) ومما يقوى فكرة ارتباط الزهد بالثراء في ورجلان، إشارة أبي العباس أحمد بن السعيد الدرجيني إلى وضعيتها الروحية المتدهورة قبل ارتباطها تجاريا ببلاد السودان (3). ولما تعرضت طبنة والمسيلة وقلعة بني حماد إلى التخريب من طرف العرب الهلالية (4) انتقل مركز الثقل الاقتصادي في القرن السادس الهجري إلى بجاية وتلمسان اللتين أصبحتا بيئتين صالحتين لنشوء التصوف.

فبداية ببجاية التي تحولت إلى بيئة ثرية بفضل إمكانياتها الزراعية والصناعية(5) وعلاقاتها التجارية مع المشرق واليمن والهند وأوربا(6) والمغرب الأقصى و الصحراء(7)،

---

(1) الدرجيني: كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص. ص457، 458.

(2) نفسه، ج2، ص. ص459، 502.

(3) نفسه، ج2، ص. ص448، 449.

(4) لما إنهزم الناصر بن علناس الحمادي بموقعه سبيبة 457هـ/1164م أمام خصومه الزيريين وحلفائهم من العرب الهلالية. طاردته قبيلة رياح إلى غاية عاصمته القلعة وضربت عليه الحصار، وعاثت فسادا في طبنة والمسيلة، ثم لحقت بها قبائل أخرى كزغبة والأثبج و أحكموا لذلك سيطرتهم على القلعة وطبنة المسيلة، فانعدم الأمن في الطرقات المؤدية إلى هذه المدن وساءت أحوال المزارعين اللذين خضعوا لتصرفات العرب الهلالية، وأصبحوا يقتسمون معهم غلالهم فتدهورت بذلك أوضاع الدولة الحمادية، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا. لأن هؤلاء العرب على حد تعبير ابن خلدون **"طبيعتهم إنتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم فوق ظلال رماحهم، وليس لهم عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو معون انتهبوه فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران"**. ابن خلدون: العبر، ج6، ص42 وما بعدها؛ المقدمة، ص103.

Georges marçais :la berberie musulman et l'or:ent au moyen age, p200.

(5) يتحدث الإدريسي وصاحب الاستبصار عن غناها بالحنطة والشعير والفواكه والثمار والصناعات المتطورة. المغرب العربي، ص116؛ الاستبصار، ص2.

(6) نفسه، ص2.

(7) الإدريسي: المغرب العربي، ص116؛ كانت تجارة بجاية مع المغرب الأقصى والصحراء في القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ تتم عبر ثلاث طرق رئيسية طريق بحري يمتد من نول إلى طرابلس، يوازيه=

جعلت التجار البجائيين يبيعون البضائع بالأموال المقنطرة(1)، فساد الثراء في بجاية واختل فيها التّوازن الاجتماعي لصالح الأغنياء والتجار، ظهرت سلوكات وأنماط في المعاملات لا تمت إلى الشريعة بصلة، انتقلت إلى المدينة مع الوافدين (1). وهذا ما أدى إلى ظهور المتصوفة الذّين جاءوا بأفكار تنزع إلى الزّهد في المال والدّنيا وزينتها، وتطرح سبل الوصول إلى انتزاع شواغل الدنيا وحب المال من قلب الإنسان وإخراجه من عالم حب الدّنيا إلى عالم الروح. لذا كانت هذه الأفكار الصوفية التي ظهرت في أوائل القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ ممزوجة إلى حد كبير بأفكار الزّهد التي سبقتها، وفي الوقت ذاته كان روادها حريصين على أن تكون سلوكاتهم، وتصرفاتهم من الشريعة فكانت هذه الأفكار أولى نفحات التصوف السني التي نادى بها أبو محمد عبد الحق الأشبيلي تـ581هـ/1185م وأبو عبد الله العربي (تــ في النصف الثاني من القرن 6 هــ /12م) وأبو على الحسن المسيلي (تــ582هـ/1186م)(2).

وممّا يؤكد علاقة الثراء الاقتصادي بظهور أفكار التصوف، أن شاعر قسنطينة أبا علي الحسن بن الفكون، ربط بين ظاهرة الغنى وتطور نواحي الفكر التي يعد التصوف أحد ميادينها الهامة في معرض وصفه لبجاية بقوله: (البسيط)

حيث الهوى والهواء الطلق مجتمع   حيث الغني والمنى والعيشة الرغد
فحيثما نظرت راقت وكل نواحي   الـدّار للفكر للأبصار تتقد (3)

بل أن هذه العلاقة بين الثراء الاقتصادي والتصوّف، استمرت قائمة في بجاية إلى ما بعد القرن السابع الهجري ــ الثالث عشر الميلادي ــ(4).

=طريق بري ساحلي على نفس الامتداد يمران ببجاية، وطريق ثالث يربط بين بجاية وتلمسان ويتصل بالسهول الغربية للمغرب الأقصى كفاس ومكناس ومراكش. عزالدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص319.

(1) المغرب العربي، ص 116.

(1) كانت المدينة قبلة لروم المشرق ومسيحي أوربا ينزلون بها للمتاجرة أو لنقل المسافرين الغبريني: عنوان الدراية، ص80؛ وعن أهل الذمة في بجاية. أنظر الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 375.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 66 وما بعدها.

(3) نفسه، ص 280.

(4) يذكر شهاب الدين أحمد بن يحي العمري أن بجاية كانت ثرية في أواسط القرن الثامن الهجري ــ الرابع عشر الميلادي ــ، بحيث تشكل ندّا لتونس في الموجودات والأحوال، أمّا الوزان فيؤكد استمرار ثراءها في القرن العاشر الهجري ــ السادس عشر الميلادي ــ فيقول: أن البجائيين كانوا على درجة عالية من الثراء قدّسوا الأموال ومالوا

ونفس الكلام يمكن أن يقال على تلمسان التي تحولت في القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ إلى بيئة ثرية، لما تتوفر عليه من إمكانيات زراعية متمثلة في زراعة الحبوب، وتربية الخيول(1) والمواشي، التي كانت تنتج السمن والزبدة(2). فضلا على صناعتها المتطورة والمتنوعة، كصناعة الألبسة ومستلزمات امتطاء الخيول من سروج وألجمة(3). ناهيك عن علاقاتها التجارية مع الأندلس والمغرب وبلاد السودان، حيث أشار الإدريسي إلى كثافة المراكب الأندلسية التي كانت تصل تلمسان(4)، فضلا على صادرتها من الألبسة والسروج والألجمة نحو فاس ومكناس ومراكش(5). وما يستورد من هذه المدن المغربية يقوم التجار التلمسانيون بتوزيعه على المناطق الشرقية من المغرب الأوسط. لكن التجارة الأكثر ربحا هي التي كانت مع بلاد السودان فكان التلمسانيون يصدرون إليها منتوجاتهم الزراعية والصناعية كالحبوب والخيول والألبسة(6)، ويركزون على الملح كتجارة مربحة وبضاعة مطلوبة في بلاد السودان، فكان التاجر التلمساني يبيع الملح وزنا بوزن الذهب، أو وزنا بوزنتين(7) و إلى جانب الذّهب، كانوا يستوردون الجلود والعاج والعبيد(8). وهذا النّشاط الزّراعي والصناعي والتجاري،

=إلى البذخ والترف. إفريقية والأندلس أواسط القرن الثامن(مأخوذة من كتاب مسالك الأبصار في المماليك والأمصار، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة النهضة، تونس، بدون تاريخ، ص9؛ وصف إفريقيا، ج1، ص 51؛ وهذا الثراء قابله انتشار للتصوّف مثله في القرن الثامن الهجري ــ الرابع عشر الميلادي ــ أحمد بن إدريس (تــ 760هــ/1359م) وأصحابه وفي القرن التاسع للهجرة ــ الخامس عشر الميلادي ــ، مثله تلامذته الذين وصفهم الثعالبي سنة 802هــ/1401م لدى دخوله بجاية ــ للمرة الثانية ــ بأنهم كثيرون، وورعون، لا يخالطون السلطة. ابن فرحون: الديباج المذهب. ص. ص81، 82؛ كتاب الجامع، ص97؛ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ج5، تحقيق محمد سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة القاهرة، 1385هــ/ 1966م، ص 131

(1) تعرف هذه الثياب باسم الأشكري، والخيول بالجبارية. أبو الفضائل محمد بن علي بن نظيف الحموي: التاريخ المنصوري (عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان)، تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص85.

(2) الإدريسي: وصف لإفريقيا الشمالية والصحراوية، ص. ص55، 57.

(3) ابن سعيد: كتاب الجغرافيا، ص140.

(4) وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، ص57.

(5) ابن السعيد: المصدر السابق، ص 140.

(6) ابن نظيف: التاريخ المنصوري، ص85.

(7)هي تجارة كان يمارسها التجار المغاربة بكثرة. أبو حامد عبد الرحيم الغرناطي: تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب 1413هــ/1993م، ص39.

(8) نفسه، ص. ص40، 41؛ ابن نظيف: المصدر السابق، ص85؛ المقري: المصدر السابق، ج5، ص205.

جعل تلمسان ترتقي في القرن السادس الهجري – الثاني عشر الميلادي – إلى مرتبة المدينة الثرية، التي أصبح المال فيها عنصرا أساسيا، يحدد به الفرد مكانته الاجتماعية، فارتقى التّجار المتّحكمون في تجارة بلاد السودان، وأغنياء المدينة صدارة التركيبة الاجتماعية. مما أدى إلى ظهور أفكار التصوف الداعية إلى الزّهد في المال والدنيا برمتها وتحديد مفهوم جديد للمكانة الاجتماعية التي تقوم على أساس الصلاح والتقوى مثلها نخبة جمعوا بين الزّهد والتصوّف، ويعكسون في العموم النفحات الأولى للتصوف السني، نذكر منهم: يوسف بن علي بن جعفر التلمساني(1)، وأبا الحسن بن أبي القنون (تـ557هـ/1162م) وأبا موسى عيسى بن حامد الأوربي، ويعقوب بن حمود التلمساني(2) وهذا لا يعني أن عامل الثراء الاقتصادي كان لوحده كافيا لبلورة الأفكار الصوفية السّنية، بل أن إطلاع هؤلاء الصوفية على مصنفات الصوفية ورحلاتهم للاستزادة من العلم والاحتكاك بكبار الصوفية في الأندلس والمشرق، كلها عوامل تكاثفت وأدت إلى نشأة التصوف وبلورة أفكاره.

– ب – الضائقة الاقتصادية وأثرها في ظهور التصوف وتعدد اتجاهاته:

لقد شكلت المرحلة الأخيرة من حكم الدولتين الحمادية (500هـ –547هـ/1106م – 1152م) والمرابطية (500هـ –539هـ/1106م –1144م) في القرن السادس الهجري – الثاني عشر الميلادي – وضعا اقتصاديا واجتماعيا، كان بمثابة مناخ سمح بظهور التصوف وتعدد اتجاهاته. إذ أدت المبالغة في الإسراف والبذخ في عهد الأمير يحي بن العزيز(515هـ – 547هـ/1121م – 1152م) إلى تدهور أوضاع دولته(3) فاتجه إلى فرض الضرائب والإتاوة، والإكثار من الوظائف على الرّعية (4). وكذلك الشأن في دولة المرابطين بتلمسان، حيث فرض

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص114.

(2) نفسه، ج1، ص. ص100، 101.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص362 وكذلك، ج5، ص431.

(4) استخلصنا هذه السياسة الاقتصادية من نظرة ابن خلدون إلى أسلوب الحكم في أواخر عمر الدول، حيث يقول وكأنه يستقرئ علاقة بذخ الحماديين وترفهم بمسألة فرض الضرائب والمكوس والوظائف فيقول: "**إن الدولة إذا استمرت واتصلت وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد، واتصفوا بالكيس وذهب شر البداوة والسذاجة وخلقها من الأعضاء والتجافي، وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدول حينئذ بخلق التحذلق وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا، والأكرة على الفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما، لتكثر لهم الجباية**" المقدمة، ص180.

ولاتها الضرائب والمكوس والإتاوة، واستحدثوا المغارم(1) حيث بلغت الأزمة ذروتها في عهد الأمير تميم بن تاشفين، الذي حكم الناحية الغربية من المغرب الأوسط من (504هـ ـ1111م/ 511هـ ـ1117م)(2)، مما أثقل كاهل الرعية في الدولتين. ناهيك عن الثراء الذي مس المدينتين ـ سبق الحديث عنه ـ لم يشمل كل طبقات المجتمع إذ لم تستفد منه سوى طبقة التجار والأعيان والأغنياء والطبقة الحاكمة ممثلة في الأسرتين الحاكمتين والولاة وقادة الجيش والفقهاء وكتاب الدواوين. بينما سائر الطبقات الأخرى من الفقراء والمعوزين والمتسولين والحرفيين والصناع والمزارعين الصّغار والعبيد والخدم كانوا يعيشون الفقر(3). وكردّ فعل على هذه الأوضاع ظهرت أولى ملامح التصوف تمجد الفقر وتعتبره الخطوة الأولى للولوج إلى باب التصوف، فصار الفقر شرطا أساسيا وعلامة إخلاص على تجرد من الدنيا وزينتها(4). ومن رواد هذه النظرة الصوفية التي ظهرت أوائل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، نذكر عبد السلام التونسي (تـ512هـ/1217م) وأبا زكريا بن يوغان (تـ537هـ/ 1142م) وآمنة بنت يغروسن عاشت في القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين(5) وطالما أن شرط الفقر حالة اجتماعية تعيشها فئات الطبقة الدنيا في المجتمع، فقد كان دافعا لكثير من الفقراء إلى الدخول في التصوف، والدليل على ذلك أن الصوفية أنفسهم كانوا يسّمون بالفقراء(6) وفي رواية أخرى أن عبد السلام التونسي كان يقول: عن نفسه في تلمسان **"أنا فقير وما زدت شيئا"** ـ أي على التصوف ـ وكان الفقر في حد ذاته مرحلة من مراحل التصوف لما يعكسه من مظاهر الشهوات المكبوحة والتي لا يستطيع صاحبها تحقيقها تحت طائلة الفقر.

وفي الوقت نفسه شكل الفقر الاجتماعي والتفاوت الطبقي، دافعا لظهور اتجاهات صوفية عديدة منها اتجاه اتخذ من الدعوة إلى الصدقة إطار لنشاطه الصوفي، بينما ركزت اتجاهات

---

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. ص177، 186.

(2) الظاهر أن الأمير تميم كان مترفا فاشلا في إدارة الحكم، لذا اضطر علي بن يوسف إلى صرفه عن الحكم أكثر من مرة عن حكم تلمسان سنة 511هـ/1118م وعن إشبيلية سنة 517هـ/1123م وعن حكم فاس سنة 523هـ/ 1150م. ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص. ص55، 67، 83.

(3) اعتمدنا في إبراز هذا التصنيف الاجتماعي لفئات المجتمع في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط على ما كتبه الدكتور فيلالي عبد العزيز: تلمسان في العهد الزياني، ج14، ص 203 وما بعدها.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص64.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص. ص88، 90، 101.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص121.

أخرى على الترغيب والترهيب والوعظ والتذكير لترقيق واستمالة قلوب أهل الدنيا لإدماجهم في طريق التصوف وهذه الاتجاهات سيأتي ذكرها في فصل التيارات الصوفية لاحقا.

ـ جـ ـ الآفات الاجتماعية:

كانت الآفات الاجتماعية المتمثلة في تعاطي الخمر والزنى والدعارة والقمار والسرقة والميوعة والمساحقة والإجهاض والغش قليلة الحدوث، شاذة الظواهر، في المغرب الأوسط قبل القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ عصر الدولتين الحمادية والمرابطية(1).

بيد أن دخول هاتين الدولتبن دائرة الترف في أوائل القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ أدى إلى ظهور هذه الآفات بشكل بارز في بجاية وتلمسان (2) لأن أهل المدن كما يقول عبد الرحمن بن خلدون: " **أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمهاجرة بدواعيه حتى بين الأقارب والأرحام والمحارم** "(3).

ففي بجاية الحمادية ساد أوائل القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ ترف في الحياة الاجتماعية، فكان ملك الحماديين العزيز بن منصور (498هـ ــ515/1105 ــ 1121م) وابنه يحي(515هـ ــ547هـ/1121م ــ1152م) مهتمين ببناء القصور والمنتزهات(4)، منشغلين باللهو والصيد والولع بالنساء(1)، وعلى مستوى العامة كان رجال

---

(1) من بين هذه الظواهر الشاذة ذلك التفسخ الأخلاقي في وسط عمال صيد المرجان بمرسى الخرز -القالة-إذ كانوا يتعاطون الخمر ــ نبيذ العسل ــ و يأتون الزنا بل ولكثرة انتشار الخلاعة بينهم تحولت لدى بعضهم مصدرا للكسب والاسترزاق. ابن حوقل صورة الأرض ص 77 . كما ينقل عن الإدريسي حديثه عن مبالغة قبائل كتامة بجبال القل في إكرام الضيف لدرجة السماح له بممارسة اللواط مع أبنائها ووصف إفريقيا الشمالية الصحراوية ص،ص70، 71

(2) يستقي ابن خلدون علاقة ظهور الترف والبذخ بقوة وضعف الدول فيقول: "**فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية...فيكون خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال ، فتتجافى عن الإمعان في الجباية. والتحذلق والكيس في جمع الأموال، وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال، ثم لا يحصل الإستلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعوا إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدى ذلك إلى أهل مصر ، ويدعوا ذلك إلى زيادة في اعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية، لأن الناس على الدين ملوكها وعوائدها...**" المقدمة، ص 192.

(3) نفسه، ص 85.

(4) حول اهتمام الحماديين ببناء القصور والمنتزهات منذ عهد الناصر بن علناس 454هـ/1046م-481هـ/1089م. انظر ابن خلدون: العبر ، ج6، ص357 وما بعدها؛ أبوراس الناصري: عجائب الأسفار،ص. ص69، 70.

يختلطون مع النساء في الأماكن العامة ويقلدنهن في بعض أزيائهن كارتداء الجلابيب المعروفة بالفتوحيات، والمبالغة بالتجميل في سائر اللباس كاحتذاء النعال ذات السيور المذّهبة، والتعمم بعمامات الجاهلية(2)، أما الخمر فكانت تباع علنا في باب البحر(3) (أهم الأبواب الرئيسية للمدينة وأكثرها ازدحاما بالعامة)(4) وقد ساعد المترفين على ارتكاب المعاصي كالزنى مع الإماء والجواري. كـون المدينة كانت تشتمل على أكبر سوق للنخاسة في المغرب الإسلامي(5)، فهـي ملتقى العابرين من المسلمين(6)، وأهل الذمة والأجانب ـ الروم ـ(7) وكذلك في قلعة بني حماد ـ المدينة الثانية بعد بجاية التي كانت تعج بالأجانب من اليهود والنصارى وما لهذه الشرائح من تأثير على أخلاق المجتمع الحمادي(8)، الذي صارت آدابه وسلوكاته أوائل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ بعيدة عن الدين الإسلامي. لخص لنا أبو الفضل النحوي(تـ513هـ/1118م) ذلك في قوله: البسيط

أصبحتُ فيمن لـه ديـن بلا أدب ومن له أدب عارٍ من الدّيـن

أصبحتُ فيهم وحيد الشكل منفردًا كبيت حسان في ديوان سحنون(8)

---

(1) ابـن خلدون: العبر، ج6، ص 362؛ زين الدين عمر بن الوردي: تتمية المختصر في أخبار البشير، ج2، تحقيق أحمد رفعت البدراوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1389هـ/1970م، ص80.

(2) البيذق: أخبار المهدي، ص33؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 367.

(3) البـيذق: المصـدر السابق، ص 31 وما بعدها؛ يشير صاحب الاستبصار إلى جيجل كقاعدة خلفية تزود أسواق بجاية بالزّبِ ـ الخمر ـ. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص17.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(5) نفسه، ص 76.

(6) نفسـه، ص80؛ يعود التأثير الأوربي في الدولة الحمادية إلى ارتباط بجاية تجاريا ببلاد الروم في الشرق وبدول أوروبـا الضفة الجنوبية من البحر المتوسط. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص 20؛ أندري نوشي وآخرون: الجزائر بيـن الماضـي والحاضر، ترجمة اسطنبولي رابح ومنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص. ص 106، 107.

(7) عـن توافـد الأندلسـيين إلى مملكة الحماديين وعاصمتهم بجاية. أنظر البكري: المغرب، ص192؛ ابن الأثير: الكامل، ج، 9ص 292؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 383.

(8) يذكر (E.F) **Goutiere** أن الأمراء الحماديين استقبلوا في فترة متوافقة مع إنشاء القلعة سنة 395هـ/1004م جالية كبيرة من المسحيين جاؤوا لتعمير القلعة والاستقرار فيها.

Le passé de l'Afrique du nord, les siècles obscure, Paris, pp 352.

(8) ابن الزيات: التشوف، ص 74؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ص346.

وفي تلمسان المرابطية انعكس تدهور أوضاع الدولة على المجتمع التلمساني منذ أوائل القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ، إذ كانت النساء المرابطيات تستعن في تحقيق أغراضهن المختلفة بالأشرار وقطاع الطرق وعاقري الخمر(1)، وكانت الحفلات والأعراس تخرج عن إطارها الشرعي(2)، وأهل الدعارة يعيثون في الأرض فسادا(3)، فضلا على دور الأجانب خاصة فئة اليهود في الترويج للبغاء وبيع الخمور(4).

ناهيك عن وجود سوق للنخاسة إذ كانت الجارية والأمة تشترى ويبيت معها صاحبها ليلة ذلك اليوم، دون أن يوقفها للإستبراء(5)، وقد لجأ ميسوروا الحال الذين يملكون إلى إسقاط الأجنة وهي محرمة شرعا(6). كما ظهرت آفة زنا المحارم عند بعض من أصحاب التفنن في الشهوات البطن والفرج(7)، وما لهذا من انعكاس على اختلاط الأنساب وفساد النوع على حد تعبير عبد الرحمن بن خلدون(8)، إضافة إلى حضور آفة الاغتصاب ـ الغصب بلغة الفقه ـ التي كانت تتعرض لها الأمة والحرة على حد سواء(9).

وهذه الآفات التي تخللت المجتمعين الحمادي والمرابطي كان لها صدى أخلاقيا وتأثيرا اجتماعيا عميقا، مس مبادئ العقيدة الإسلامية والسلوك العام(10)، وعكس اشتطاط الناس. خاصة من جانب ميسوري الحال في السعي لإشباع شهوات البطن والفرج، وسائر الغرائز وهي ملذات دنيوية. وهذا ما أدى إلى ظهور التصوف كنقيض يسعى إلى العفة والزهد في شهوات النفس والبطن، والارتقاء بالإنسان من الخطايا والمعاصي إلى الأخلاق الفاضلة. ثم إن عجز جهاز الحسبة(11) والقضاء والفقهاء في الدولتين الحمادية والمرابطية في محاربة هذه الآفات

---

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 177.

(2) البيدق: أخبار المهدي، ص39.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص89.

(4) نفسه، ص 129.

(5) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 228.

(6) نفسه، ج1، ص 228.

(7) نفسه، ج1، ص 228.

(8) المقدمة، ص119.

(9)عبد العزيز الفيلالي: تلمسان، ج1، ص228..

(10) نفسه، ج1، ص227.

(11) الحسبة واسطة بين خطة القضاء وخطة الشرطة، تجمع بين النظر الشرعي الديني والزجر السياسي السلطاني، يقوم فيها المحتسب وأعوانه بحماية المجتمع من الظواهر السلبية، ومكافحة الآفات الاجتماعية، حسب ما تنص عليه=

الاجتماعية(1) جعل عامة الناس المتدينين، يتطلعون إلى قوى تقودهم لتطهير وسطهم الاجتماعي من هذه الآفات . مما أدى إلى ظهور شريحة المتصوفة التي حملت على عاتقها مسؤولية مكافحة هذه الآفات والحد منها(2).

ومما يؤكد أيضا أن التصوف جاء كرد فعل على الآفات الاجتماعية ، كونه ظهر وتطور في نفس المدن التي تتواجد بها هذه الآفات. وحسبنا أن مظاهر المنكرات وتعاطي الخمر وشيوع السرقات والتجني على الآخرين(3) ، كانت سائدة في بجاية وتلمسان عهد الموحدين(4) وإلى جانبها التصوف مما يؤكد التلازم بين انتشار الآفات الاجتماعية وظهور التصوف(5).

=الشريعة الإسلامية، وتنحصر مهام المحتسب وصلاحياته في المراقبة والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف في أسواق التجار، والصنّاع والطرقات والنساء والمخنثون، والحمامات والآداب العامة، والصلاة والأخلاق وفي التربية والتعليم. فيلالي: المصدر السابق، ج1، ص. ص224، 225.

(1) عن انغماس فقهاء الدواتين الحمادية والمرابطية في جو الترف والاهتمام بزخرف الدنيا وزينتها. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 363؛ ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص46.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(4) رغم أن الموحدين أولوا عناية خاصة في محاربة الآفات الاجتماعية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفرضوا رقابة على ولاة الإقليم خوف المفسدة لكنهم لم يتمكنوا من الحد منها. عبد الملك بن صاحب الصلاة: تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الهادي التازي، ط1، دار الأندلس للنشر، بيروت 1383هـ/1964م، ص174؛ ابن عذاري: البيان(قسم الموحدين) تحقيق إبراهيم الكتاني، ص 68؛ وعن دعوة الموحدين إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنظر
Gold Ziher : mohamed ben tumart et la théologie de l'islam , traduit de l'allemand par Gauré fray demam beynes, imprimerie orientale, pièrre fantana, Alger, 1903, p96.
عبد المجيد النجار : المهدي بن تومرت، ص276، وما بعدها.

(5) ظل التلازم قائما بين الآفات الاجتماعية والتصوف إلى ما بعد القرن السابع الهجري ــ الثالث عشر الميلادي ــ والدليل على ذلك بجاية التي كان أهلها يميلون إلى الرقص والموسيقى شهدت حركة الصوفية في القرن الثامن الهجري ــ14م ــ تزعمها كل من أحمد بن إدريس البجائي ــ(تــ760هــ/1372م) وعبد الرحمن بن أحمد الوغليسي (*تــ730هــ/1342م*). ؛ ابن فرحون: *الديباج المذهب*، ص*81*؛ *التنبيكي: نيل الابتهاج*، ص*167*؛ الوزان: وصف لإفريقيا، ج2، ص51. لقد ظهر بتلمسان خلال عهد الزيانيين أي بعد القرن السابع الهجري-13م- آفات اجتماعية متمثلة في الزنا وشرب الخمر والإجهاض والاغتصاب والمساحقة، قابلتها حركة صوفية عن هاتين الظاهرتين. انظر عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 227؛ وكذلك ج2، ص 386 وما بعدها.

الباب الثاني:

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 ـ 13 الميلاديين

الفصل الأول:

التيارات الصوفية السنية والسنية الفلسفية

ـ 1 ـ تيار التصوف السني

أ ـ اتجاه الوعظ والتذكير

ب ـ اتجاه الترهيب والتخويف

جـ ـ اتجاه المجاهدة النفسية

د ـ اتجاه التصوف التلقائي

هـ ـ اتجاه الخلوة والإنقطاع

ـ 2 ـ تيار التصوف السني

أ ـ الغزاليون

ب ـ المدينيون

جـ ـ المجاريون

د ـ الشاذليون

هـ ـ الإتجاه الباطني

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين (12 ـ 13 الميلاديين)

إزدانت الحياة الثقافية و الفكرية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين ـ الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين ـ بتيارات صوفية، منها ما هو نابع من السلوكات اليومية للمتصوفة كل حسب زهده و قناعته في التصوف، و منها ما هو عبارة عن تيارات فكرية صوفية استقت أفكارها من نظريات صوفية فلسفية مشرقية و أندلسية. و هذه التيارات تنقسم إلى ثلاثة أنواع: تيار التصوف السني، وتيار التصوف السني الفلسفي و تيار التصوف الفلسفي. و كل تيار يضم عددا من الإتجاهات نبرزها كالتالي:

التيارات الصوفية السنية و السنية الفلسفية:

ـ 1 ـ تيار التصوف السني:

تميز هذا التيار بإلتزامه بالقرآن و السنة و أخلاق السلف الصالح، والابتعاد عن الخوض في القضايا الفلسفية كالحلول و الاتحاد و الوحدة والإشراق(1) ويصنف إلى خمسة إتجاهات هي:

ـ أ ـ اتجاه الوعظ و التذكير:

يـــــمثله مجموعة من الزهاد تشبثوا بالسنة(2)، و اعتمدوا الوعظ والتذكير طـريقة إلى الزهد في الدنيا، و الدعوة إلى حب الله و التفكير في يوم الآخرة(3)، و التشدد على أهل البدع، ولهم مشاركات في فنون عديدة كالحديث و الفقه و القراءات و اللغة و الآداب(4). تزعم هذا الاتجاه في بجاية أبو محمد عبد الحق الإشبيلي (تـ 581هـ/1185م)، الذي أقام فيها واحدا وثلاثين سنة(5) خطيبا و إماما ومدرسا بجامعها الأعظم(6)، و زاهدا متقشفا يقسم ليله ثلثا للقراءة

---

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس في عصر المرابطين. ص 130.

(2) عن تشبث رواد هذا الاتجاه بالسنة، أنظر ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج4، ص 271؛ السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 480.

(3) ابن الزبير : المصدر السابق، ص 7 ؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 97، 98.

(4) ابن الزبير : المصدر السابق، ص 6 ؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 94، أحمد بابا التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1738، ص 44.

(5) أقام أبو محمد عبد الحق الإشبيلي واحد و ثلاثين سنة في بجاية أي من 550هـ/ 1155م الى 581هـ/1185م. ابن الزبير: المصدر السابق، ص 6؛ الغبريني المصدر السابق، ص 73؛ المقري: نفح الطيب، ج4، ص 315.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 73.

و ثلثا للعبادة و ثلثا للنوم(1). فضلا على عدم مهادنته لأهل البـــدع والخرافات من المشعوذين حيث يقول في هذا السياق (البسيط)

لا يخدعنك عن ديــن الهدى نفــرٌ   لم يرزقوا في التماس الحق تأييدًا
عُمي القلوب عرُوا عن كلِّ معرفةٍ   لـــــكنَّهُم كفروا بالله تقليـدًا(2)

فضلا عن تصنيفه للعديد من المؤلفات في الوعظ و التذكير سبقت الإشارة إليــها كـكتاب " **العاقبة في ذكر الموت**" و كتاب " **الصلاة و التهجد**" وكتاب "**الزهد**"، و مجموع يضم أشعارا زهدية(3) تناول في مجملها الدعوة إلى الزهد في الدنيا كقوله (الوافــر):

دع الدنيا لطالبـــــها و جـــاف   بنفسك عن مزاحمة القوافـــــي
و خذ منها كفاف من خـــــلال   فإنـــــك لا تلام عن كفـــاف(4)

و في التذكير بالموت يقول: (السريع):

يا آمن الساحـــــة لا يذعـــرُ   بين يديك الفـــزع الأكبـــــرُ
و المرء منصوب لـــــه حتفـــهُ   لو أنه بن عمـــــه يبصـــــرُ
و هذه النفـــس لها حاجـــــةُ   و العمر في تحصيلــها يقصـــرُ
و كلما تزجـــــرُ عن مطلب   كانت به أهيـــــمُ إذ تزجـــرُ
و ربما ألقــت معاذيـرهـــــا   لو أنها يا ويحهـــــا تعـــذرُ(5)

و مـــن بين الذين أخذوا عنه في بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري ــ الثاني عشر الميلادي ــ و تأثروا بآرائه مروان بن عمار بن يحي البجائي (تــ 610هــ/ 1213م)(6)، و أبو يوسف بن محمد البلوى المالقي (تــ أواخر القرن 6 هــ)(7)، و أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجبيي (تــ 540هــ ــ 610هــ/1145م ــ 1214م) الذي دخل تلمسان

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 73.

(2) ابن الآبار: التكلمة، ج2، ص 699 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 163.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 156.

(4) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6.

(5) نفسه، ص 7.

(6) أخذ مروان بن عمارعن عبد الحق الإشبيلي في بجاية، ثم رحل إلى الأندلس. ابن الآبار:التكملة،ج 2، ص678.

(7) أبو يوسف بن محمد البلوى زاهد من أهل مالقه، دخل بجاية سنة 560هــ / 165 ام في طريقه إلى الحج، وأقام بها أشهرا، أخذ خلالها عن عبد الحق الإشبيلي ثم رحل. ابن الزبير: المصدر السابق، ص 217.

سنة (574هـ/1179م)(1)، و استقر فيها مؤلفا لمجموعة من المصنفات في الوعظ، منها كتاب **المواعظ و الرقائق**(2). وقد أشار تلميذه بن الآبار (تـ 659هـ/1261م) إلى نجاح دعواته ومواعظه، التي جعلت من تلمسان قبلة للمريدين الوافدين من كل فج و صوب(3).

و نظرا لبساطة أفكار هذا التيار ظل مستشريا في بجاية إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ، حيث أشار أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني (تـ 704 هـ/1306م) أواخر القرن7هـ/13م إلى رواج كتابه" **العاقبة** "، و كثرة تداوله بيت البجائيين(4). لذا قلد كثير من زهاد القرن السابع الهجري / 13م أبا محمد عبد الحق الإشبيلي في مواضيع الوعظ و التذكير. وأبرز نموذج الشاعر الأديب أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي (تـ 673 هـ/1275م)، الذي اشتهر إلى جانب زهده في الدنيا بسخاء الدمع(5)، و من أقواله في التخلي عن الدنيا: (البسيط).

تنافس الناس عن الدنيا و قد علموا   أنَّ المقام بها كاللمح بالبصر(6)

و في التفكير في يوم الآخر يقول : (البسيط)

و أعمل لأخرى و لا تبخل بمكرمة   فكل شيء على حد إلى قدر

و خل عن زمن تخشى عواقبهُ   إنَّ الزمان إذا فكرت ذو عبر

و كل حي و إن طالت سلامتهُ   يغتاله الموت بين الورد و الصدر(7)

و استطاع بدوره أن يجمع من حوله المريدين و الأصحاب، أشار الغبريني إلى كثرتهم(8).

---

(1) ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي في لقنت الصغرى، و أخذ القراءات بمرسية، ثم رحل إلى المشرق و أخذ العلم فيها عن أزيد من مئة و ثلاثين عالما، أبرزهم أبو الطاهر السلفي، عاد إلى بجاية و أجاز فيها تلميذه ابن الآبار، و أخذ عن عبد الحق الإشبيلي، ثم دخل تلمسان سنة (565هـ/1169م) و أخذ فيها عن أبي عبد الله بن الفرس و أبي معيط، نبغ أكثر في الحديث و المواعظ و الرقائق و توفي بتلمسان. المقري: نفح الطيب، ج1، ص 161 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(2) ابن الآبار : التكملة، ج2، ص 579.

(3) نفسه، ج2، ص 579 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(4) عنوان الدراية، ص 74.

(5) درس أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي في مدينة الجزائر ثم استوطن بجاية. الغبريني:عنوان الدراية،ص94.

(6) نفسه، ص 98.

(7) نفسه، ص 97.

(8) نفسه، ص 94.

و في تلمسان، أعطى الزاهد أبو زيد عبد الرحمن الفازازي (تـ 627هـ/1130م)(1) جرعة قوية لهذا التيار، إذ استطاع أن يجذب بأشعاره الزهدية، و انتقاداته اللاذعة لأهل البدع أنظار المريدين فتبعوه(2) فضلا على جهود زهاد آخرين في إثراء هذا الاتجاه مثل أبي طاهر إسماعيل التونسي (تـ 608هـ/1211م)(3)، وأبي الحسن بن النجارية(تـ بعد681هـ/1283م)(4).

ـ ب ـ إتجاه الترهيب و التخويف:

تبنى صوفيته هذا الاتجاه أسلوب المجاهدات و الانقطاع الدوري والزهد في الدنيا(5) مع الإطلاع على النظريات الصوفية والسنية الفلسفية(6)، والإلمام بالعلوم النقلية(7) واللسانية(8) إلا أنهم إعتمدوا منهجا متشددا يعتمد الترهيب و التخويف في الدعوة إلى ترك الدنيا، و الاهتمام بالآخرة، و عمّموا هذا المنهج المتشدد في مخاطبة العامة(9) و فرضوا نظاما صارما على الطلبة المرتادين مجالسهم بالجامع الأعظم في بجاية(10) و أدوا دورا سياسيا واجتماعيا ناصعا إزاء الأزمات التي حاقت بالمجتمع البجائي و التلمساني خلال القرنين السادس و السابع الهجريين ـ 13/12 الميلاديين ـ سيأتي ذكره لاحقا ـ (11). تصدر هذا الاتجاه في بجاية أثناء النصف الأول من القرن السادس وفترة العقد الأول من القرن السابع الهجريين، الصوفي أبو زكريا يحي

---

(1) قرطبي النشأة ساح في بلاد المغرب و الأندلس و استقر زمنا في تلمسان، له مشاركات في فنون عديدة كالأدب و الفقه و علم الكلام، رحل إلى مراكش و توفي بها. التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 163.

(2) نفسه، ص 163.

(3) رحل من تونس إلى مراكش، ثم دخل تلمسان، و أعرض عن الدنيا، و انتصب للتدريس، و مجالسه من المجالس المشهورة. ابن الزيات: التشوف، ص 419.

(4) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 136، 169، 180.

(6) نفسه، ص 135.

(7) ألف صوفية هذا الاتجاه في التفسير و الحديث و الفقه و الأصول و الرقائق و كافة العلوم الدينية. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 179، 217، 265.

(8) من النماذج التي تعكس إلمام صوفية هذا الاتجاه بالعلوم اللسانية (الشعر ـ اللغة ـ الخطابة ـ الأدب). أنظر يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 169.

(10) من مظاهر هذا النظام الصارم التشدد في منح الإجازة العلمية والمواضبة والمحافظة على ميعاد الدروس في موعدها. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 137، 265.

(11) عن هذا الدور انظر. الغبرني: المصدر السابق، ص 216؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

الزواوي الحسني (تـ 611هـ/1215م)(1). الذي جزم الغبريني بخصوصه بأنه لم يكن في بجاية أوائل القرن السابع الهجري/13م من هو أجلد منه على الصيام و القيام(2) حيث كان نشاطه ينقسم إلى نشاط تعبدي يقضيه في زاويته في مسجده الخاص الذين أقامهما خارج باب المرسى(3) أو الانقطاع الدوري في جبل أمسيون ـ غوراية حاليا ـ خارج بجاية(4) و إذا حلّ شهر رمضان ينقطع في جبل رجراجة إلى أن ينقضي الشهر(5).

أما نشاطه التعليمي، فكان حافلا بدروس الفقه و أصوله و التفسير والحديث، التي كان يلقيها على الطلاب و عوام البجائيين في مؤسستيه السابقتين أو في جامع المدينة الأعظم(6) لكن ما يشد الانتباه هو توافد البجائيين لحضور دروسه في علم التذكير، التي كان يلقيها خصيصا في الجامع الأعظم(7) التي كان حديثه فيها يدور حول النار و الأغلال و السعير و أهوال القيامة لحد أن قلوب الحاضرين تكاد تفيض في مجلسه، ثم يعرج بهم إلى الطمع في رحمة الله ومغفرته، ويعتبر هذا الطمع نتيجة منطقية وحتمية، لأنه حينما يموت المرء ينقطع عمله فلا يبقى سوى الأمل و الطمع في رحمة الله (8) و قد اعتبر الغبريني هذه الطريقة من أحسن الطرق في الدعاء إلى الله، لأن الله جبل الخلق على أنهم لا ينفعلون إلا بالخوف، و لأجل هذا كان أكثر الشريعة تخويفا(9).

و يأتي اختيار أبي زكريا لهذا المنهج الصوفي المتشدد بناء على المنكرات المستشرية آنذاك في بجاية، و التي لم يتحرك المجتمع البجائي و لا ولاة الموحدين للحد منها(10)، إلا أن هذا المبرر لم يشفع له عند قرائنه الصوفية من أصحاب الاتجاهات الأخرى، فقد دعاه معاصره أبو مدين شعيب (تـ 594هـ/1198م) يوما إلى عدم تقنيط الناس، و طالبه بتذكيرهم بنعم الله،

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 135.

(2) نفسه، ص 136.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 82.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 447.

(5) نفسه، ص 447.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 136 ؛ الورتيلاني: نزهة الأنظار، ص 24.

(7) الغبريني : المصدر السابق، ص 136.

(8) نفسه، ص 136 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 28.

(9) المصدر السابق، ص 136.

(10) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 447.

فضلا على تعالي دعوات الحاضرين في مجلسه، إلى تذكيرهم بنعيم الجنة فكان يجيبهم: "**متى خرجنا من النار حتى ندخل الجنة**"(1).

إلا أن هذه المعارضة لم تحد من آرائه، فقد أخذ عنه و تأثر بتصوفه السني و منهجه المتشدد جمهور من الطلاب و المريدين، اتخذو بدورهم من الجامع الأعظم في بجاية منبرا لنشر إتجاهه الصوفي، و من هؤلاء، أبو النجم هلال بن يونس الغبريني (عاش في القرن السابع الهجري) الذي كان يخصص نهاره للعبادة و القراءة و التدريس بالجامع الأعظم، و لا يعود إلى بيته الكائن بحومة باب باطنة إلا عند الضرورة. أما ليله فيقضيه قائما في الصلاة، حتى أن شيخه أبا زكريا يحي الزواوي كان يقول في حقه " **من أراد أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة، فلينظر إلى هــــلال بن يونس**"(2).

و كذلك أبو العباس أحمد المعافري (تــ في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) انتصب للتدريس فأخذ عنه كثير من البجائيين، و بلغ في تطبيق منهج شيخه أبي زكريا حدَّ التشدد في الإجازة العلمية(3) أما أبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني فقد كان هاضما لمؤلفات شيخه، عالما بمقاصدها(4). أما في النصف الثاني من القرن السابع الهجري / 13م فقد تلقى تيار الترهيب جرعة قوية على يد الصوفي أبي تميم الواعظ الوهراني (عاش في القرن 7 هــ)، الذي دخل بجاية و نزل في جامعها الأعظم و ركز مثل أبي زكريا يحي الزواوي على التخويف والترهيب، فكان يحضر مجلسه جمهور من الأتباع المتعبدين و أصــــحاب الكــــرامات(5) شاهدهم الغبريني (تــ 704هــ/1307م) الذي انتهى من تأليف كتابه "**عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية**" سنة 699هــ/1301م، وحادثهم وكشفوا له عن كراماتهم، وارتبطوا معه بعلاقات متينة(6).

---

(1) ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص447، 448.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 169، 170.

(3) أخذ أبو العباس أحمد المعافري علومه الأولى على يد والده في قلعة بني حماد، ثم رحل إلى بجاية و استقر فيها، آخذا العلم عن أبي زكريا يحي زواوي، و شيخ الأسانيد في وقته أبي عبد الله بن حماد. الغبريني: المصدر السابق، ص 265.

(4) نفسه، ص 217 ؛ بدر الدين القرافي: توشيح الديباج وحلية الإبتهاج، تحقيق أحمد الشتوي، ط1، دار الغرب الإسلامي،1983 ، ص 156؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص187.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 179، 180 ؛ ابن صعد: روضة النسرين ص 343 ؛ محمد بن عبد الله بن زرقة: الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597 ورقة 48.

(6) المصدر السابق، ص 180.

أما في تلمسان فقد مثل هذا التيار الصوفي الشاعر صاحب المجاهدات أبو عبد الله محمد اللخمي المعروف بابن الحجام (ت614هـ/1217م)(1)، وأتباعه الذين كانوا يحـــضرون مجلسه(2) المشحون بازدواجية الخطاب الصوفي المتأرجح بين التخويف و التحذير(3) و الوعظ و التذكير(4)، والذي كانت تنفعل له القلوب (5) كما ضمن أفكاره الوعظية في كتابه "**حجة الحافظين و محجة الواعظين**" الذي أصبح بعد وفاته محل اهتمام التلمسانيين في القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي ـ(6).

ـ جـ ـ اتجاه المجاهدة النفسية:

يمثله الصوفية الذين اعتمدوا أسلوب القيام و الصيام و التهجد في العبادات و المأكل والملبس، و تقيدوا بأخلاق السلف الصالح في المعملات بغية تجريد النفس و تطهيرها من حب الدنيا و ملذاتها(7)، ملتزمين الربط والزوايا و المساجد و الجبال و الخلاء. أماكن يتعبدون ويشرفون فيها على مراقبة المجاهدات الشاقة لمريديهم(8). و ينقسم هذا الإتجاه إلى اتجاهين يشتركان في مبدأ المجاهدات والمساهمة في الحياة الإجتماعية والثقافية ويختلفان في المنهج والغرض، فبينما تميز صوفية الإتجاه الأول بمجاهداتهم القاسية، و عزوفهم عن الوصول إلى

---

(1) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 463.

(2) أبو عبد الله محمد بن اللخمي، تلمساني المولد و نشأة، أخذ القراءات عن أبي العباس الأعرج و العلم بفاس عن أبي الحجاج بن عبد الصمد و أبي القاسم بن يوسف، و كان كثير التردد بين المغرب الأقصى و الأندلس و توفي في المراكش. يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 102، 103.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 463.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(5) نفسه، ج1، ص 103.

(6) من بين الذين تأثروا بابن الحجام تـ 614هـ/1217م و بمؤلفه، ابنه أبو محمد وأبو زكريا يحي بن محمد بن طفيل الذي اختصر كتابه **حجة الحافظين** و أسماه "**مجالس الأذكار و أبكار عرائس الأفكار**". يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(7) حول الصوفية الذين تتوفر فيهم هذه الخصال و السلوكات. انظر ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 90، 102، 188، 273، 288؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 142، 177، 188، 189؛ يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص ص 106، 119

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 143، 189؛ التنسي : نظم الدر، ص 128؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240.

الكشف، و قلة معرفتهم بالنظريات الصوفية السنية و الفلسفية، وضعف مشاركاتهم في العلوم الدينية و اللسانية بل إن بعضهم كان أميا(1).

ظهر هذا الإتجاه منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م في تلمسان، يمثله كوكبة من الصوفية أبرزهم قطب صوفية المجاهدات بالمغرب الإسلامي أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني (تـ 542هـ/1144م)(2). من جيل و قرائن أبي يعزى يلنور المغربي (تـ 572هـ/1176م)، ومن أصحاب أبي عبد الله الدقاق و أبي عبد الله الأصم(3)، اشتهر بالتمكن في العلم و المجاهدات، حيث كان يختم قراءة القرآن كل ليلة(4) كما كان من تلامذة الشيخ عبد السلام التونسي (تـ 512 هـ/1117م) من اختار أسلوب المجاهدات مثل أبي زكريا بن يوغان الصنهاجي (تـ 573هـ/ 1442م)(5) وآمنة بنت يغروسن (تـ في النصف الأول من القرن 6هـ/12م)، التي كانت تقيم النهار كاملا في جامع تلمسان(6) فضلا عن صوفية آخرين مثل أبي الربيع سليمان الصنهاجي (تـ 579هـ/1183م)(7) و أبي حجلة عبد الواحد التلمساني (تـ في القرن 6هـ/12م) كانا زاهدين على أخلاق الفاضلة(8) ناهيك عن أبي إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي (تـ في النصف الأول من القرن 6هـ/12م) الذي وصفه ابن الزيات بقوله: " **أنه كان أحد أرباب الصـيام والقيام** "(9). و عن قرينه ومعاصره أبي عبد الله محمد بن علي العمراني، يذكر بأنه صاحب كرامات، و له قدم راسخة في العبادة، لدرجة أن التلمسانيين كانوا يعتبرونه أكبر شأنا في

(1) أغلب صوفية هذا الاتجاه مارسوا تجلابتهم الصّوفية بمعزل عن التأثيرات الخارجية، إذ كانت ذاتية محضة خاصة لدى الرّواد الصّوفية الأوائل في تلمسان غضون القرن السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي ـ. ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص90، 118، 273.

(2) كان أبو عمرو عثمان كثير التردّد بين تلمسان و سجلماسة، و من كراماته أنه كان عائدا من الحج و لم يبق له سوى مسيرة يوم عن تلمسان، فسمع هاتفا يقول له: أدرك دفن والدتك فإنها قد ماتت فجدّ في السيّر فوجد جنازتها على شفير القبر، فصلّى عليها و دفنها. ابن الزيات: المصدر السابق، ص 118.

(3) نفسه، ص 135.

(4) نفسه، ص 118.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 101 و ما بعدها.

(6) نفسه، ص 90.

(7) نفسه، ص 273 ؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.

(8) الحنبلي: شذرات الذهب، ج1، ص 240.

(9) التشوف، ص 288.

التصوف من أبي مدين شعيب(1). أما في بجاية فقد مثل هذا التيار في القرن السادس الهجري/12م الصوفي أبو عبد الله العربي (تـ في أواخر القرن 6هـ/12م). كان من الأميين قال فيه الغبريني:" **أنه من عباد الله الذين هم لمعالي العلا أخص الوارثين**" (2) و كذلك كان أبو العباس أحمد الخراز (تـ 600هـ/1203م) و غيره من صوفية هذا الاتجاه في بجاية، و الذين لم تسعفنا المصادر في ذكر أسمائهم و تـتبع نشاطهم. و في القرن السابع الهجري/13م مثل هذا الاتجاه في تلمسان أبو إسحاق الطيار(3) و أتباعه من الصوفية(4) أشار يحي بن خلدون إلى نفسه الطويل في المجاهدات في قوله: " **لم يضطجع أربعا و عشرين سنة قائما بالليل صائما بالنهار**"(5) و لم يكن هذا الاتجاه رهين أسوار مدينة تلمسان فحسب، بل تعدى ليشمل حواضر و بوادي الناحية الغربية من المغرب الأوسطن و من النماذج التي تعكس ذلك ظهور الصوفي أبي البيان واضح (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م)(6) بمنطقة رهيو خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م متعبدا بجبل آفرشان صائما، قائما متقشفا(7) و كذلك كان معاصروه في منطقة الشلف، مثل أبي ناس بن عبد الصمد بن أورجيع (تـ في النصف الأول من القرن7هـ/13م)(8) و أبي يعقوب العشاشي (تـ في النصف الثاني من القرن7هـ/13م)(9).

أما الإتجاه الثاني، فقد تميز صوفيته بنزوعهم إلى الكشف، و إلمامهم بالنظريات الصوفية السنية و الفلسفية و قوة مشاركاتهم في العلوم الدينية واللسانية، ظهر هذا الاتجاه بقوة خلال القرن السابع الهجري/13م في بجاية التي كانت قاعدة رئيسية لهذا الاتجاه بسبب تهافت أهلها في خدمة

---

(1) أبو عبد الله محمد بن علي العمراني أصله من غمارة، أقام في تلمسان ثم رحل إلى المشرق و انقطعت أخباره. التشوف، ص 474.

(2) عنوان الدراية، ص 80.

(3) أبو إسحاق الطّيار من كبار أولياء تلمسان، لقب بالطّيّار لأنه نشر ذات يوم ثوبه في واجهة الشمس على سطح المنزل ثم قعد بجانبه فمر به رجل فقال له: طر فقال: أعن أمرك قال: نعم فطار حتى وقع على الأرض و لم يصب بأذى، توفي في تلمسان و دفن بالعبادة. المقرى: نفخ الطيب، ج5، ص 210 ؛ ابن مريم: البستان، ص 57.

(4) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(5) يحى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 106.

(6) أخذ أبو البيان واضح التصوف عن أبي يعقوب عبد الله محمد بن محيو الهواري أحد المتأثرين بأفكار الغزالي الصّوفية. الحفناوي: تعريف الخلف، ج2، ص ص 452، 457.

(7) التنسي: المصدر السابق، ص 128؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 454.

(8) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 132.

(9) محمد بن يوسف الزياني: دليل الحيران، ص 60.

الصوفية، الذين يطيلون الركوع و السجود، و يكثرون من الصيام (1) ومن أساطين هذا الاتجاه في هذه المدينة نذكر:

أبا الحسن عبيد الله بن فتوح النفزي (تـ 642هـ/1244م)، وأبا محمد عبد الكريم الأزدي ـ ابن يبكي ـ (تـ في النصف الأول من القرن 7هـ/13م)، و أبا العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار الملياني (تـ 644هـ/1246م) و أبا الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي (تـ 652هـ/1254م)(2) وأبا سعيد ابن علي الأنصاري البلنسي(تـ 654هـ/1256م) و أبا عبد الله محمد بن عمر بن عبادة القلعي (تـ 669هـ/1270م) و أبا عبدالله محمد بن الحسين التميمي القلعي (تـ 673هـ/1275م) و أبا القاسم أحمد بن عجلان القيسي (تـ 675 هـ/1277م) و أبا علي عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف (تـ 690هـ/1291م) وأبا عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (تـ 699هـ/1301م)(3) و أبا سليمان داود بن مظهر الوجهاني البجائي وأبا الحسن الشهير بابن الزيات، وتقي الدين الموصلي و أبا محمد عبد الله بن حجاج بن يوسف الجزائري (توفوا في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م(4) و أبا محمد عبد الله بن موسى الزواوي(تـ 734هـ/1334م)(5).

و كذلك في تلمسان عرف هذا الاتجاه تقدما كبيرا، و مثله أبو العباس أحمد ابن منصور صاحب الصلاة (تـ في القرن 6هـ/13م) و أبو يوسف يعقوب الصنهاجي و أبو عبد الله بن الحجام (تـ 614هـ/1218م) و أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفري (تـ 625هـ/1228م)(6)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 175.

(2) انتقل من بجاية إلى الأندلس و تردد على حواضر المشرق ثمانية عشر مرة سمع خلالها في مكة عن أبي محمد يونس الهاشمي، و ببيت المقدس عن أبي الحسين بن جبير و بدمشق عن أبي القاسم عبد الصمد محمد المارستاني وأبي محمد عبد الواحد بن أبي إسماعيل بن طاهر الدمياطي و بالأسكندرية عن أبي القاسم الحسن بن عبد السلام وأنقذ ابن عربي من موت محقق على يد أهل مصر حيث شرح لهم مقاصد نظريته في وحدة الوجود فأطلقوا سراحه و لما انصرف الناس قال:" **لابن عربي كيف يحبس من حل منه اللاهوت في الناسوت**"؟ فقال له ابن عربي: " **يا سيدي تلك شطحات في محل سكر ولا عتب على سكران**". الغبريني: المصدر السابق، ص 142 و ما بعدها ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 180.

(3) الغبريني : المصدر السابق، ص 93، 94، 104، 116، 171، 176، 180، 97، 188.

(4) نفسه، ص ص 166، 178، 215، 225.

(5) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 102، 117، 119.

وأبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد العزيز بن إسماعيل (تــ 633هــ/1237م)(1) و محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (تــ665هــ/1266م)(2) وأبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني (تــ665هــ/1266م)(3) وأبو إسحاق إبراهيم التنسي(تــ 680هــ/1281م)(4) و أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني(تــ683هــ/1284م)(5) و محمد بن أحمد بن إبراهيم التلمساني (تــ 700هــ/1301م)(6) وأتباعه من الصوفية(7) كأبي عبد الله بن عيسى و أبي العباس بن الخياط، و أبي يعقوب التفريسي(8) و أبي عبد الله الغرموني(9) و أبي عبد الله بن عبد الملك، وعلي بن محمد بن فرغوش التلمساني(توفوا في النصف الثاني من القرن7هــ/13م)(10).

ــ د ــ اتجاه التصوف التلقائي:

أصحاب هذا الاتجاه هم الصوفية الذين كانوا منغمسين في ملذات الدنيا و زينتها و ليست لديهم خلفية مسبقة عن التصوف و خباياه، فحدث لهم عارض أو عبرة جعلتهم يتحولون إلى حياة

---

(1) صلاح الدين خليل الصفدي: الوافي بالوفيات، ج8، إعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1391هــ/1971م، ص ص 54، 55

(2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص 69.

(3) أبو شامة عبد الرحمن إسماعيل المقدسي: تراجم رجال القرنين السادس و السابع (المعروف بالذيل على الروضتين) تصحيح محمد زاهد الكوثري نشر عزت العطار الحسيني، ط1، دار الجيل، بيروت 1914م، ص 233.

(4) تلقى علومه الأولى في تنس ثم انتقل إلى مليانة، و قرأ على تلامذة الصوفي أبي العباس الملياني **"التلقين"** و**"التهذيب"** و الفرائض للقاضي عبد الوهاب. و تابع دراسته في مدينة الجزائر، فأخذ كتاب **"الحاصل"** عن أصحاب الأرموي، ثم انتقل إلى بجاية و أخذ عن الشيخين أبي فارس عبد العزيز كحيلا، و أبي علي ناصر الدين المجدالي، ثم إلى تونس ثم القاهرة أين أخذ عن أصحاب الصوفي أبي الحسن الشاذلي، و عن شمس الدين الأصبهاني، الأصلين والمنطق و عن سيف الدين الحنفي كتاب الإرشاد لأبي المعالي وأجازه. و من نشاطه في المشرق تدريسه للفقه والحديث في مكة، عرض عليه الأمير المصري **طبرس** التدريس في **المدرسة الطبرسية** فرفض ورد هبة مقدارها خمسمائة دينار من الذهب منحها له السلطان المريني أبو يعقوب يوسف بن عبد الحق، لذا أصبح ملوك وأمراء المشرق و المغرب ينظرون إليه بعين التجلي و الإحترام و هيبة و وقار. و حسبنا قول السلطان أبي يعقوب يوسف " **ما صافحني أحد قط إلا و أحسست بارتعاش في يده لهيبة السلطان إلا الفقيه أبا إسحاق التنسي فعندما يصافحني تدركني منه مهابة فكانت يدي ترتعش من هيبته"**. ابن مرزوق: المجموع، ورقة، 38 و ما بعدها.

(5) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 121

(6) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 76.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 106؛ ابن مريم: البستان، ص 57.

(8) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107، 117، 119.

(9) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 243.

(10) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13، 19.

الزهد و التقشف و الترحال، ظهر هذا التيار خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري يمثله في تلمسان أبو عبد الله محمد التاونتي المعروف بابن الميلي(ـ 590هـ/1193م)(1). و أبو علي عمر بن العباس المعروف بالحباك (ت 613هـ/1216م)(2) كان غنيا فلما شاهد موكب جنازة أبي مدين، أدرك يومها عزة الصوفية و مكانتهم، فأعطى ثيابه لفقير، و لبس مرقعته(3) وشكل فيما بعد مجلسا كان يحضره أتباعه من المريدين(4).

و في بجاية رصدت لنا المصادر نموذجا لهذا التيار تمثل في أبي عبد الله محمد بن موفق البجائي كان أيضا من أهل الرفاهية فنام ليلة قيل له فيها اذهب إلى جبل أمسيون ــ غوراية حاليا ــ لترى الشيوخ، فلما كان الصباح، تجرد من ثيابه و ارتدى ثيابا بالية و قصد الجبل، و حضر مجالس الصوفية، فاستحسن أحوالهم و زهد في الدنيا(5). و نستخلص من هذا التيار أن أتباعه كانوا قليلين مقارنة بالإتجاهات الصوفية السنية الأخرى، كونه يفتقد إلى رؤيا صوفية معينة، فضلا على أنه يحمل طابع التجربة الصوفية الذاتية الخاصة بكل صوفي و القائمة أساسا على التجرد من ملذات الدنيا و زينتها.

ــ هـ ــ إتجاه الخلوة و الانقطاع:

هم الذين اعتزلوا الناس في الجبال و المقابر و المساجد و البيوت مؤثرين الخمول على السعي و الكد غير مشاركين في الحياة الإجتماعية والإقتصادية و الفكرية رغم إلمامهم بالفقه والحديث و العقائد(6). ظهر هذا الاتجاه خلال القرن السادس الهجري/12م ممثلا في جماعات

---

(1) كان أبو عبد الله التاونتي يعمل كاتبا عند أحد الكبراء في الأندلس، مسرفا متكاسلا في تأدية الفرائض، فلما نام وطلع الفجر، طلبت منه زوجته أن يقوم للصلاة، فتمادى في النوم، و لما أتاه الرسول من مستخدميه يطلبه، نهض مسرعا، فقالت له زوجته: سبحان الله دعاك داعي الله فلم تجبه، و بادرت إلى داعي المخلوق. فأثر كلامها في قلبه، و لما خرج لقي راعيا، فأخذ منه جبته، و أعطاه أثوابه، و رحل إلى بلدته تاونت من عمل تلمسان. ابن الزيات: التشوف، ص 358.

(2) تنقل أبوعلي عمر الحباك بين تلمسان و مراكش، و توفي في طريقه إلى مكة غرقا في البحر. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.

(3) نفسه، ج1، ص 107.

(4) ابن الزيات : المصدر السابق، ص ص 458، 459؛ ابن القنفذ : أنس الفقير، ص 104.

(5) قام أبو عبد الله محمد بن موفق برحلة إلى الأندلس، أخذ خلالها عن الصوفي عمر الواعظ ثم قصد مراكش وتوفي بها و دفن بباب بنتان. ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 449، 450.

(6) الغبريني: المصدرالسابق، ص ص 116، 118، 121، 133، 134، 226؛ يحي ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 104، 115، 116، 122.

صوفية كانت منقطعة للعبادة، و حلقات العلم في جبل أمسيون خارج بجاية(1) و في القرن الموالي أصبح لهذا الاتجاه أعلام نذكر منهم أبا يوسف يعقوب الزواوي (تـ690هـ/1291م)(2) و أبا الحسن عبيد الله الأزدي (تـ691هـ/1292م)(3) و أبا الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي(4). ورغم إنقطاعهم إلاّ أن العامة في بجاية كانوا يعتقدون في كراماتهم ويزرونهم طلبا للدعاء(5). أما في نظيرتها تلمسان، فقد مثل هذا التيار خلال القرن السادس الهجري/12م أبو الحسن علي بن خلف الكومي (تـ 599هـ/1202م)(6) وفي القرن السابع/13م رصد لنا يحي بن خلدون ثلاثة من المنقطعين هم الأديب الشاعر أبو العيش محمد بن أبي زيد الإشبيلي (تـ قبل كمال المئة السابعة) الذي لخص حالة الانقطاع و الخلوة التي كان يمارسها في قوله: (الـــوافر)

قنعت بما رزقت فلست أسعـــى	لـــدار أبي فلان أو فـــــلان
وآثرت المقام بكسر بيتـــي	و لا أحـــدٌ أراه و لا يرانـــــي
ولا ألـــقى خليلا غير حبـــرٍ	مـــعين في المعارف أو مُعـــان
وقـــد أيقنتُ أن الــــرزق آتٍ	و إن لم آته سعيا آتـــــــاني
و قد حققته فهـــما و علمـــاً	و قد شاهدته رأى العيـــــان(7)

غير أن ما يقال عن أبي العيش أنه تقلب بين العديد من التيارات قبل أن يستقر في الأخذ بوحدة الوجود ـ سيأتي الحديث عنه لاحقا ـ. و أبو زكريا بن صقيل الذي فر من العامة، وانقطع في القبور و المساجد(8)، بينما التزم أبو زكريا يحي بن أدغيوس الخلوة في بيته(9).

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 449.

(2) كان أبو يوسف يعقوب الزواوي المنجلاني عالما في الفقه و أصوله، ملما بعلم العقائد، له مجلس يدّرس فيه، وصفه الغبريني بأنه من المجالس المعتبرة في القرن السابع الهجري، إلا أنه إنفرط لما آثر صاحبه آخر عمره الانقطاع للعبادة و الانزواء عن الناس إلى أن توفي بتكلات و دفن فيها. عنوان الدراية، ص 226.

(3) نزل أبو الحسن عبيد الله الأزدي الرندي خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في بجاية، و استقر فيها فقيها ثائرا على الشعوذة و المشعوذين، توفي في بجاية، و دفن بمقبرة الباب الجديد و كان البجائيون يزورون قبره تبركا. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 121، 122.

(4) إلتزم أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي أخلاق السلف الصالح، و اعتقد الناس في كراماته. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 133، 134.

(5) نفسه، ص 121.

(6) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج6، ص 157.

(7) بغية الرواد، ج1، ص ص103، 104.

(8) نفسه، ج1، ص ص 115، 116.

(9) يحيى ابن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 122.

أما في تنس، فقد مثل هذا التيار يخلف بن عبد يمشون (عاش في القرن 6هـ/12م) – والد أبي إسحاق التنسي – الذي التزم بيته و لا يخرج منه إلا للصلاة مستنكفا عن مخالطة الناس(1). و الظاهر أن طريقة الخلوة و الانقطاع، رافقت صوفية المغرب الأوسط حتى حواضر المشرق، حيث نقل لنا أبو الشامة المقديسي إنقطاع الصوفي أبي العباس أحمد بن يوسف التلمساني (تـ 665هـ/1266م) في المنارة الشرقية بجامع دمشق متعبدا منعزلا عن الناس لسنين طويلة إلى أن توفي و دفن بالجبل، و كذلك إنقطاع سعيد المغربي التلمساني (تـ 663هـ/1264م) في أحد مساجد دمشق إلى أن توفي و دفن هو الآخر بالجبل(2).

– 2 – تيار التصوف السني الفلسفي:

هو تيار التزم صوفيته تعاليم القرآن و السنة، و نزعوا إلى كشف حجاب الحس لإدراك الحقائق الإلهية، و اكتساب العلوم اللدنية(3)، و يتفرع إلى أربعة إتجاهات: إتجاه الغزاليين، اتجاه المدينيين، اتجاه المجاريين، اتجاه الشاذليين والاتجاه الباطني.

– أ– الغزاليـــون:

هم الصوفية الذين تبنوا أفكار أبي حامد الغزالي (تـ 550هـ/1111م) القائمة على الإلتزام بالقرآن و السنة، و التركيز على تصفية النفس و تجريدها من علائق البدن بواسطة أنواع المجاهدات و الرياضات، كالقيام و الصيام والخلوة و الذكر، التي تقود القلب إلى كشف حجاب الحس و إدراك الحقائق الإلهية و اكتساب العلوم اللدنية(4). ارتبط ظهور هذا الاتجاه في حواضر المغرب الأوسط بدخول كتاب **إحياء علوم الدين** إلى كل من تلمسان و جزائر بني مزغنة و قلعة بني حماد وبجاية، و من أنصاره في تلمسان خلال القرن السادس الهجري عبد السلام التونسي (تـ 512هـ/1114م)(5) و تلميذه أبي عبد الله محمد محيو الهواري (تـ 6هـ/12م)، و يوسف

---

(1) هو إبراهيم بن يخلف بن عبد يشمون المطماطي التنسي، أصله من مطماطة – قبيلة من الونشريس – رحل جده عبد يشمون إلى تونس و كان رجلا صالحا يحترف الفلاحة. أما والده أبو إسحاق فكان صوفيا متفقها و صاحب كرامات، و لما توفي نزل ابنه أبو إسحاق إلى تنس موطنه الأصلي و أقام فيها، و يعود سبب انقطاع يخلف بن عبد يشمون إلى خوفه من الشهرة فانتقل إلى البادية و انقطع عن الناس. ابن مرزوق: المجموع، ورقة ص 37.

(2) تراجم رجال القرنين السادس و السابع، ص ص198، 233.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(4) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 176، 177؛
Jaques Caret : Le marabotisme et les confreries relegieuses musulmanes en Algerie, P 6.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 88؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

بن علي بن جعفر التلمساني(1)، و حجاج بن يوسف(2) و أبي عبد الله محمد بن سعادة المرسي (تـ 565هـ/1266م)(3)، وتلامذته أبي إسحاق إبراهيم الهواري(4)، و أبي زكريا يحي بن عصفور(5) أبي العباس بن المري(6). و ما كاد يُختم النصف الأول من القرن السادس الهجري/ 12م، حتى كانت تلمسان تعج بالغزاليين، بل أن الإحياء ظل مصدرا تُستشف منه أطروحة الغزالي الصوفية التي ظلت متواجدة في تلمسان إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م.

و بدوره عمل أبو الفضل بن النحوي (433هـ ـ513م/1041م ـ 1119م) على نشر نظرية الغزالي الصوفية في قلعة بني حماد، فبدأ في تطبيقها على نفسه بأن إلتزم القيام و الصيام، و التهجد حتى أصبح لا يشعر بمن حوله أثناء تأديته للصلاة لحضوره مع الحق و غيابه عن الخلق(7). كما اقتدى في أخلاقه بالسلف الصالح، فكان الغالب عليه الخوف من الله(8)، لذا انكشفت له أسرار الملكوت مظهرها تلك الكرمات التي أوردها لنا ابن الزيات و ابن القنفذ(9)، ومن تلامذته الذين كانوا يحضرون مجلسه محمد بن علي بن الرمامة(10) و الجدير بالذكر أن الاتجاه الغزالي في تلمسان، و جزائر بني مزغنة، و قلعة بني حماد، أصبح خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م من أكبر التيارات الصوفية جمهورا، خاصة و أن القائمين به

---

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

(3) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 158.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 129.

(5) فقيه يميل إلى التصوف، وصفه يحي بن خلدون بأنه من قضاة العدل و الدين. المصدر السابق، ج1، ص 121، 122.

(6) نفسه، ج1، ص 129.

(7) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 74 ؛ حالة الغيبة هذه غير حالة السكر ففيها يغيب الشخص عن تمييز الأشياء و لا يغيب عن الأشياء، فهو لا يميز بين مرافقه وملائه، و بين أضدادها في مرافق الحق فإن قلبه وجود الحق تسقطه عن التمييزيين ما يؤلمه ويلذه. عبد الله الجراري: أبو الفضل بن النحوي المغربي، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، العدد (2)، السنة 10 شعبان 1380هـ/ ديسمبر 1966م، المملكة المغربية، ص ص 114، 115.

(8) التنكتي: كفاية المحتاج، ص 138؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 74.

(9) التشوف، ص ص 75، 76؛ أنس الفقير، ص 108.

(10) ابن مريم : المصدر السابق، ص 304 ؛ يتحدث كل من أبي العباس أحمد بن محمد الدرعي و الحسين بن محمد الورتيلاني في رحلتيهما إلى الحجاز عن صوفي يدعى أبا الفضل من تلامذة أبي الفضل النحوي، قبره على مسافة يومين من مدينة بسكرة، رحلة سيدي أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي إلى الحرمين الشريفين، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1997 ورقة 17؛ نزهة الأنظار، ص 109.

تعمقوا في دراسة أفكاره، و أفلحوا في تبسيطها و العمل بها. مما أدى إلى قيام قاعدة غزالية صلبة يمثلها الطلاب و المريدون المستوعبون لأطروحة الغزالي الصوفية، فضلا على أن هذا التيار تلقى دفعا قويا في بجاية، التي هُضمت فيها أطروحة الغزالي بطريقة أكاديمية و بمستوى تحليلي راق في غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري على يد الصوفيين أبي علي الحسن المسيلي (تـ أواخر القرن 6هـ) و أبي مدين شعيب (تـ 594هـ/1198م)، حيث أن أبا علي الحسن المسيلي، كان يقضي ليله بالجامع الأعظم متعبدا، ويخصص ثلثه الأخير للتهجد. ناهيك على تأليفه لكتاب **التفكر** ـ سبق الحديث عنه ـ نافس به الفكر الصوفي الذي جاء به الغزالي حتى أن جمهور الفقهاء و الصوفية في بجاية، استحسنوا أفكاره و فضلوها على أفكار الغزالي، و أصبحوا يتداولونه فيما بينهم خلال النصف الثاني من القرن السادس و طيلة القرن السابع الهجريين(1) و لم يقتصر دور أبي علي المسيلي على إصدار هذا المصنف فحسب، بل كان له مجلس بالجامع الأعظم تخرج فيه طلبة كثيرون لم تحفظ لنا المصادر أسماءهم(2) أما أبو مدين شعيب، الذي مكث خمسة عشرة سنة في بجاية، فلم يُهدِّم أساس النظرية الغزالية، و لم يشجبها، بل أعجب بها وبسط مضامينها لأتباعه المريدين، و أضاف إليها أفكار صوفية أندلسية ومغربية، و شكل من هذا المزج الصوفي إتجاهه المديني(3).

ـ ب ـ المدينيـــون:

هـم أتباع طريقة أبي مدين شعيب الذي بدأ رحلته في طلب العلم بمغادرته للأندلس(4) ونزوله في حواضر المغرب الأقصى، كطنجة و سبتة ومراكش(5) و استقراره لسنوات في

(1) الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 67، 131؛ يؤكد هذا قلة ذكر المصنفات المشرقية في ثنايا كتاب عنوان الدراية للغبريني الذي يعد أهم مصدر ترجم للحركة الصوفية في بجاية خلال القرن السابع الهجري/12م حيث ذكر في إحياء علوم الدين مرتين، و الرسالة القشيرية ثلاث مرات، و إرشاد أبي المعالي ثلاث مرات، و الإشارات والتنبيهات ثلاث مرات. المصدر السابق ، ص ص 56، 66،67، 170، 176، 179، 199، 310.

(2) نفسه، ص 68.

(3) نفسه، ص 69.

(4) هو من حصن قطانية في إشبيلية، نشأ يتيما محترفا للرعي، بأمر من إخوته الذين منعوه من التعلم، و لما كبر قصد المغرب الأقصى طلبا للعلم. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 11، 12 ؛ تحدد أغلب المراجع الأجنبية سنة 520 هـ/1126م ـ 1127م تاريخا لميلاد أبي مدين شعيب.

Louis Rinn : Marabouts et Khouan (Etude sur l'islam en Algérie) libraire de l'académie, Alger, 1884, P 211. Emile Dermenghem : vie des saints musulmans, P 250.

(5) ابن القنفذ: المصدر السابق، ص 12.

فـــاس(1) أين وجد ظالته في الارتشاف من منـــابع التصوف المغربي والمـــــشرقي والأندلسي، فأخذ علم الـــتصوف عن أبي عبد الله الدقاق(2) و أبي الحسن السلاوي(3) ومارس تجربة تطهير النفس و تربيتها تربية قاسية بجبال إيروجان جنوب مكناسة على يد الصوفي المربي أبي يعزى ينور (تـــ 572هـــ/1176م)(4) و أخذ رعاية المحاسبي و إحياء علوم الدين بفاس أيضا عن الصوفي أبي الحسن علي بن إسمـــاعيل بن حرزهم(5) و تمدرس عن أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري السبتي(6) وأبو الحسن علي بن غالب القرشي (تـــ 560هـــ/1266م)، و همــــــا من كـــبار تـــــلامذة أبي العباس بن العريف (تـــ 536هـــ/1142م)(7) الذي يعد من الأوائل الشُراح

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 317؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 12.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 27 ؛ مهدي بن أحمد الفاسي: تحفة أهل التصديق بأسانيد الطريقة الجزولية، والطريقة الزروقية من أهل الطريق، دار الكتاب التونسية رقم 18247، ورقة 152؛ يعتبر أبو عبد الله الدقاق من رعيل متصوفة المغرب الأوائل، الذين نهجوا أسلوب المجاهدة النفسية في التصوف، و ينتمي إلى جيل الصوفي أبي عبد الله الأصم، و أبي عمرو التلمساني، عاصر أبا العباس بن العريف (481هـــ ــ 536هـــ/1088م ــ1141م) والحكم بن برجان (تـــ 536هـــ/1141م) الذين استحسنا تصوفه و طالبا من أصحاب الدقائق ألا ينكروا عليه ما يصدر عنه من الأحوال. و أغلب نشاطه تركز في سجلماسة و فاس. ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 135، 139؛ حول أخذ أبي مدين علم التصوف عن أستاذه الدقاق انظر دراسة

René Basset et Alfred Bell (mélanges) sidi Boumedyan et son maitre Daqqaga Fés, edition ernest larous, Paris, 1923, P 3.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 319؛ مهدي الفاسي: المصدر السابق، ورقة152.

(4) أصله من هسكورة أو هزميرة، لا يتقن سوى البربرية، أخذ التصوف عن أبي شعيب أيوب بن شعيب آزمور (تـــ 561هـــ/1165م) و عن أبي ينور عبد الله بن وكريس المستاوي، و تقشف فكان يقتات من نبات الأرض، ويلبس جبة من تليس و برنسا مرقعا، و يرتدي شاشية من عزف، و يتعبد ليلا في عرين الأسود. و كراماته وأخباره مثيرة للدهشة و التعجب. و عند أول زيارة قام بها أبو مدين لأبي يعزى تعمد هذا الأخير إبقائه بدون طعام مدة ثلاث أيام. ابن الزيات: التشوف، ص ص 196، 318 ؛ ابن القنفذ: المصدر السابق، ص ص 213، 214 ؛ و كذلك كتابه **الوفيات**. تحقيق عادل نويهض. ط1، انمكتب التجاري للطبع و النشر و التوزيع، بيروت، ص 284 ؛ السلاوي، الاستقصاء، ج2، ص 210 ؛ محمد بن محمد بن علي الصباغ القلعي: بستان الأزهار في مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأنوار (سيدي أحمد بن يوسف الراشدي)، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1707، ورقة 49.

(5) السلاوي: المصدر السابق، ج2، ص 212؛ تلقى علي بن إسماعيل بن حرزهم الإحياء عن عمه صالح بن حرزهم عن أبي حامد الغزالي، فتحكم في ضبط مسائله لدرجة أن كلامه أثناء حلقة الدرس كان يثبت في قلب و عقل أبي مدين مباشرة. مهدي الفاسي: تحفة هل التصديق، ورقة 153؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 197؛ السلاوي، المصدر السابق، ج2، ص 206 ؛ Louis Rinn : Opcit, P 212

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 32.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 211؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 136، 211؛ Louis Rinn : Opcit, P 211

لتعاليم الغزالي بالمرية، ومؤلف كتاب **محاسن المجالس**(1) الذي إستعرض فيه أطروحة الزهد في كل شيء ما عدا الله بما في تلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا و المواهب و الكرامات التي يودعها الله في نفس الصوفي(2) و قد تأثر أبو مدين بهذه النظرية الصوفية التي بدت ملامحها بارزة في تجربته الصوفية وأطروحته الفكرية التي سنوضحها لاحقا.

و لما استكمل تربيته الصوفية، و تمكن من علم التصوف على يد هؤلاء الصوفية الأفطاظ القليلي الثقافة على حد تعبير برنشفيك(3)، تحول إلي المشرق أين اطلع عن قرب على نظريات وتعاليم كبار شيوخ التصوف(4) الذين احتك بهم(5) و من أبرزهم الصوفي أبو صالح عبد القادر الجيلاني (تـ560هـ/1165م) إلتقى به في الحرم الشريف و ألبسه الخرقة، و أودع فيه كثيرا من أسراره(6). و بهذا جمع أبو مدين بين أفكار المدارس الصوفية الثلاث، فأخذ طريقة أساتذته المغاربة الذين لقنوه بالتجربة و الممارسة، أن تصفية النفس والوصول بها ألى كشف أسرار الملكوت يتم تحقيقه بالمجاهدات الصعبة، كمواصلة الصيام و القيام و التقشف في المأكل والملبس، و التهجد بأفكار بسيطة كالدعوة إلى الصبر و التواضع و الإخلاص(7).

---

(1) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 380؛ انجيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 369.

(2) انجيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 369.

(3) تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي ج2، ص 332 ؛ لا نشاطر برنشفيك الرأي فيما يخص تعميم حكمه هذا على كل المعلمين المغاربة، الذين تمدرس عليهم أبو مدين لأن هذا لا ينطبق على أبي الحسن علي ابن إسماعيل بن حرزهم، و لا على أبي الحسن بن غالب وتلميذه أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري، الذين تحكموا في معاني النظريات الصوفية الشرقية و الأندلسية. ابن الزيات: التشوف، ص 211؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 197؛ إلا أن حكمه صحيح و ينطبق على الصوفيين أبي يعزى يلنور، و أبي عبد الله الدقاق الذين ينتميان إلى أكبر مدرسة للخير و الصلاح بالمغرب الأقصى الكائنة بتطنفطر — عين الفطر أوتيط — قرية بساحل أزمور كان رائدها في القرن السادس أبو جعفر آمغار، تعتمد المجاهدة النفسية و العملة طريقة للتصوف أي تربية النفس و المرابطة؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 213، 214 ؛ المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 140.

(4) يذكر الغبريني أن أبا مدين كان يدرس الرسالة القشيرية على طلبة بجاية، فمن المحتمل جدا أنه تلقاها في المشرق، لأن المصادر المغربية و المشرقية التي كتبت عن أبي مدين، لم تذكر تلقيه للرسالة في مرحلة تمدرسه بفاس: المصدر السابق، ص 58.

(5) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 127.

(6) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 164؛ عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية لأبي مدين فخر الديار التلمسانية، المطبعة الجديدة، فاس، 1354هـ/1935م، ص ص 45، 46؛ يذكر عبد الحليم محمود أن أبا مدين تلقى علوم التصوف عن الكيلاني. انظر أبو مدين الغوث حياته و معراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ص 29؛ Luois Rinn : Opcit, P 213.

(7) برنشفيك: المرجع السابق، ج 2، ص 333.

و بين التصوف الاكاديمي للمدرسة الشرقية التي تمثلها مصنفات المحاسبي و القشيري والغزالي، و المدرسة الأندلسية التي تعكسها أراء ابن العريف، و هي تمثل في مجموعها مراحل نظرية يطبقها المريد تحت إشراف شيخٍ، تكون نهايتها بالنسبة للمحاسبي الوصل إلى مراقبة أفعال القلوب(1). وبالنسبة لكل من القشيري و الغزالي طريق إلى المعرفة اليقينية عن طريق الكشف، أي الكشف أسرار الملكوت و التعرض للمواهب الربانية و العلوم اللدنية(2) و بالنسبة لابن العريف الزهد في كل شيء ما عدا الله(3).

و بهذا المعين الثري من التصوف دخل أبو مدين بجاية في عهد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور(تـ580هـ/1184م ـ595هـ/1199م) واستقرفيها مدرسا ومربيا وقطـبا(4) وناشرا للتصوف السني القائم على المجاهدة النفسية، إلى غاية رحيله عنها سنة 594هـ/1198م(5)، لكن بأسلوب ومنهجية تختلف عما تلقاه في المدارس الثلاث، حيث مزج بين التصوف المغربي و النظريات الصوفية الشرقية و الأندلسية، بأن ثار على أسلوب المجاهدات النفسية القاسية للمدرسة المغربية(6)، فغير من معنى الزهد والتقشف السطحي القائم على التخلي عن ملذات الدنيا وزينتها كالملبس الفاخر، و المركب الفاره، فلبس الثياب الحسنة و تزين برائحة المسك والطيب حتى شبه بحالة الملوك(7). و حصر معنى الزهد و التقشف في تطهير القلب من حب الدنيا، و ملئه بحب الله داعيا في ذلك بقوله " **فأيما قلب رآه مؤثرا له حفظه من الطوارق والمحـن**" و قوله أيضـا

(1) الرعاية، ص ص 52، 105.

(2) الأحياء، ج3، ص 27.

(3) أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 369.

(4) القطب هو أكمل إنسان ممكن في مقام الفردية أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان عليه تدور أحوال الخلق، و هو يسري في الكون و أعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، و يفيض روح الحياة على الكون الأعلى و الأسفل : فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها المكلف بحفظها و رعايتها و أنه ليظل كذلك طول حياته حتى يقبضه الله فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة و هم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالا و يبلغ عددهم الأربعين و يسمى القطب أيضا غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه. أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج4، ط5 دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1373هـ/1953م، ص ص 169، 170.

(5) رحل منها مضطرا لمّا استدعاه خليفة الموحّدين يعقوب المنصور (580هـ ـ595هـ/1184م ـ 1199م) إلى مراكش. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 60؛ المراكشي: الذيل و التكملة، ص 129؛ عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية، ص 52.

(6) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 164.

(7) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

" **التعظيم إمتلاء القلب بإجلال الرب**"(1) و هذا التطهير في رأيه يتم بالذكر و الاستئناس لا بالثياب المرقعة البالية، ملخصا ذلك في قوله " **جعل الله قلوب أهل الدنيا محلا للغفلة والوسواس و قلوب العارفين محلا للذكر و الاستئناس** "(2) و هذا المنحى الصوفي كان له عميق الأثر على تيار المدينيين في بجاية و تلمسان، خاصة متصوفة أسرة المرازقة، و طريقة أبي الحسن الشاذلي خلال القرنين السادس و السابع الهجريين كما سنوضحه لاحقا.

كما اختزل نظريات التصوف المشرقي و الأندلسي في عبارات واضحة و بسيطة، لكنها عميقـــة ودالة(3) فهو يعبر مثلا عن منهج محاسبة النفس الذي أخذه عن كتاب **الرعاية** بقوله : " **بالمــحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة** "، و قوله أيضا " **من لم يكن في قلبه زاجر فهو خراب**"(4) و عبر عن رأي كل من القشيري و الغزالي في مسألة فراغ القلب عما سوى الله(5) بقوله " **علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق** "(6).

و عن رأيهما فيما يخص بلوغ درجة كشف أسرار الملكوت، و اكتساب العلوم اللدنية(7) بقوله: " **من عرف الله استفاد منه في اليقضة و النوم** "(8)، وقوله أيضا : " **مقامي العبودية، وعلومي الألوهية، و صفتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري و جهري**"(9). وشارك الغزالي رأيه في أن القلب هو المدرك للحقائق الإلهية بالذوق والكشف، وليس بالعقل(10)، وعبر عن ذلك بقوله: " **أسس هذا الشأن ــ أي التصوف ــ على الزهد والاجتهاد**"(11)، وقوله أيضا: " **لا يسموا إلا من أوتي قلبا سليما، الذي يسلم مما سواه، و لا يكون في الوعاء إلا مما جعل فيه مولاه، فقلب العارف يسرح في ملكوت بلا شك**"(12).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 62.

(2) نفسه، ص 63.

(3) حول هذه العبارات. أنظر عبد الحليم محمود: المرجع السابق، ص 55 و ما بعدها.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 63؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(5) الإحياء، ج3، ص 27.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 64؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 19؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 143.

(7) الغزالي: الإحياء، ج3، ص 27

(8) الغبريني : المصدر السابق، ص 62.

(9) المقري: المصدر السابق، ج7، ص 139.

(10) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(11) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 19.

(12) المقري: المصدر السابق، ج7، ص 139.

و لخـــص بطولة الزهد في كل شيء ما عدا الله، التي جاء بها ابن العريف في قولـــه: " **الملتفت إلى الكرامة كعابد الأوثان، فإنه إنما يصلي ليرى**"(1). و حذا حذوه أيضا فيما يخص محبة الصوفية و فنائهم في محبة الحق(2) عبر عنها بقوله :" **ثمرة التصوف تسليم كلّك**" و قوله في نفس المضمار أيضا: " **كل حقيقة لا تمحو أثر العبد و رسمه فليست بحقيقة** "(3).

و بهذه العلمية التوفيقية أثرى أبو مدين مستوى التصوف المغربي المتدني فكريا، و بسّط من أفكار و نظريات التصوف المشرقية و الأندلسية، وجعلها في متناول العامة و الخاصة(4)، وحتى يترجم هذه العلمية إلى واقع ملموس، إعتمد المسجد و الرابطة و بيته إطار لنشاطه العلمي و الصوفي، فهو يدرس الوعظ بعد صلاة الصبح بمسجد أبي زكريا يحي الزواوي بحومة اللؤلؤة، ينشر من خلاله طريقته الصوفية البسيطة(5)، و يلقن في بيته ومسجده الثاني العلوم و المعارف، كتفسير القرآن(6). و تدريس الحديث و الفقه، و إطلاع المريدين و الطلبة على حيثيات مصنفات التصوف الشرقية، كالرسالة **القشيرية والإحياء**(7)، والمقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى(8)، حتى يوسع من مداركهم و يرشدهم إلى أصول طريقته و منابعها الأصيلة، و يراقب الجانب التطبيقي من أورادهم برابطة ابن الزيات، التي كانت تؤم تلامذته(9) في جو من التسبيح والإذكار. أشار هو إلى مقاصدها النبيلة الخالية من الشعوذة و الخرافات بقوله : **(الكامل)**

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 321؛ عيسى بن سلامة البسكري: كتاب لوامع الأسرار في منافع القرآن والأخبار، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 3888، ورقة 203.

(2) أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 371.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 63، 64.

(4) حسب روبار برنشفيك فإنّ أبا مدين أضفى على النّظريات الصّوفية الشرقية صبغة شعبية،المرجع السابق، ج2، ص 334.

(5) أكثر الحضور لهذا المجلس كانوا من الصّوفيّة. عبد الوهاب المنصور: أعلام المغرب العربي، ج2، المطبعة الملكية، الرباط، 1398هـ/1978م، ص 16.

(6) يذكر الغبريني أنه كان لأبي مدين مسجدان في بجاية يدرس فيهما. عنوان الدراية، ص 57؛ حسب عبد الحميد حميدو، فإن أبا ميدن كان يدرس تفسير القرآن بمسجد الصّوفي أبي زكريا يحي الزواوي: السعادة الأبدية، ص 47.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 192.

(8) درس أبو مدين هذا المصنف لتلميذه أبي عبد الله محمد الصنهاجي القلعي (تـ 628هـ/1231م) في بيته. الغبريني: المصدر السابق، ص 192.

(9) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 329؛ ابن القنفـــذ: أنـــس الـــفقير، ص 37؛ وقـــع كل من M.Làbbéy و J.L.Barges في اضطراب حينما ذكر أن أبا مدين استقـــر بعد عودته من المشرق في إحدى زوايا بجاية مدرساً و مربياً. و الصحيح أنه التزم المسجد وبيته و الرابطة إطارا لذلك.

Vie du célèbre marabout cidi a Boumédien, libraire, Edirion, Paris, P 14

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنــا	مزمارنا التسبيح والإذكـــــارُ
وشرابنا من لطفةٍ و غناؤنـــــا	نعـم الحبيب الواحد القهـــارُ
والعُودُ عادات الجميل و كأســنا	كأس الكياسة والعقاروقـــــارُ(1)

و كل هذا بطريقة تربوية و بيداغوجية، إشترط فيها على كل من يريد الولوج إلى رحاب التصوف أن تتوفر فيه أربعة شروط هي الزهد، و العلم، والتوكل، واليقين(2). و على كل شيخ مرب أن يكون عالما بالفقه والتصوف، حتى لا ينحرف إلى البدع، وأن يكلف تلامذته فقط بالأوراد التي يعلمها، وأن يتجافى عن أخطائهم و يسامحهم في ذلك(3).

و لعل أبرز عامل جعل طريقة أبي مدين ترقى إلى مستوى أخلاقي وفكري رفيع هو إلــتزامها بالقرآن و السنة(4)، و تضلع صاحبها في الحديث(5)، و تقريره للفتاوي وفقا لمذهب الإمام المالك(6)، و تشدده في تأدية الفرائض(9)، و توظيفه للكرامة الصوفية في حل المسائل التي تعرض عليه(10) و رغم أنه كوّن لطريقته إطارا فكريا و جماهريا، إلا أنه لم يستطع التخلص من تأثير النظريات الصوفية الشرقية، فقد ظل طيلة مدة إقامته في بجاية يدرس **رسالة القشيــري**(11) ويشــيد بالأهمية القــصوى التي يحتلها **إحياء علوم الدين** بين مصنفات التصوف الأخــرى(12) و هــو ما حــذا ببعض الباحثين إلى تصنيفه و إدراجه كمقلد لما جاء

---

(1) المقري: المصدر السابق، ج7، ص 143.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(3) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلالي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93؛ يذكر حمدون بن سيد الطاهر الجوطي أن أبا مدين كان عالما بطريقة الصّوفية، عارفا بأحوال التربيّة. تحفة الإخوان لبعض مناقب شرفاء وزان، مخطوط، دار الكتب التونسية رقم 16588 ورقة 30.

(4) يذكر المقري أن أبا مدين جمع بين الفقه و التّصوف. المصدر السابق، ج7، ص 317.

(5) أخذ سنن التّرمذي بفاس عن الصوفيّ الحسن بن علي بن غالب. المقري: المصدر السابق، ج7، ص 137؛ السلاوي: المصدر السابق، ج2، ص 221.

(6) ابن مريم: البستان، ص 108.

(9) يُستدل على ذلك من قوله: " **من أهمل الفرائض فقد ضيع نفسه**". ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(10) من الأمثلة على ذلك قصة الشيخ أبي الزهر الرّبيع، الذي إستفتى أبا مدين في مسألة بيت اغتصبت منه و له عليها رسم، فأشار عليه أبو مدين أن يستفتي الله، فلما قام لصلاة ركعتين سمع صوتا يقــول له : " **أطلب حقا واجبا**" فلما انتهى من الصلاة، قال له أبو مدين :" **أفتاك ربك**". الغبريني: المصدر السابق، ص 59؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 101، 102.

(11) الغبريني : المصدر السابق، ص 58.

(12) نفسه، ص 56.

به الغزالي(1) غير أن الصحيح أن أبا مدين يمثل تجربة صوفية ثلاثية الأطراف ممارستها من حيث المجاهدات مغربية، و روح أفكارها شرقية و أندلسية، و بساطتها و منهجها التربوي مدينية.

و هذه الثلاثية في نظري هي التي أعطت لهذه الحركة أطروحة فكرية صوفية راقية بسطها أبو مدين و خلصها من التعقيدات، و أضفى عليها إهتماما بقضايا المجتمع، فجاءت سهلة الاستيعاب، لذا تقاطر عليه المريدون والصوفية من داخل بوادي و أمصار المغرب الأوسط و من خارجه، خاصة من إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس، ينهلون من طريقته البسيطة، وليس لهم في ذلك مصنف صوفي لأبي مدين يعودون إليه، سوى مجلس درسه، لأنه كان يرفض أن يقيد عليه ما يقول، فكيف له أن يدون أراءه و تجربته الصوفية(2) و بوفاته(3) واصل تلامذته نشر تعاليمه في أنحاء المغرب الأوسط و المشرق و إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس، فشكلوا على مدار قرن و نصف القرن أكبر تيار صوفي، شمل الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن السادس و طـــوال القرن السابع، أطلقنا عليهم تيارالمدينيون(4). ففي المغرب الأوسط ظهر عدد لابأس به من التلاميذ، تمدرسوا على أبي مدين في بجاية يمكن تصنيفهم إلى عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: أخذت آراءه النظرية و طريقته التربوية في التصوف، و اختارت بجاية إطار لنشاطها الصوفي، ومن هؤلاء أبوعبد الله محمد بن علي الصنهاجي القلعي (تـــ628 هــ/1230م)(5)، و محمد بن إبراهيم الأنصاري، و أبو علي منصور الملياني، كانوا يقيمون مع عدد من تلامذة أبي مدين في رابطة ابن الزيات ببجاية، يؤدون فيها أورادهم. و قد كشف لنا ابن الزيات عن كرامات بعضهم كدليل على صدق و صحة أورادهم و مجاهداتهم، مثل : صلاة أحدهم فوق ظهر الماء ليلا(6).

---

(1) يصنّف الباحث المغربيّ إبراهيم القادري بوتشيش أبا مدين شعيب ضمن إطار الغزاليّين السذج الذين تأثروا بمبادئ الغزالي، و لم يتعمقوا فيها. المغرب و الأندلس في عصر المرابطين، ص 131.

(2) الغبريني : المصدر السابق، ص 192.

(3) توفي بوادي يسر، و دفن بالعباد قرب تلمسان. ابن الزيات: التشوف، ص 316.

(4) تخرج على يد أبي مدين ألف شيخ من الأولياء و أصحاب الكرامات. محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني: سلوة الأنفاس و محادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص 365.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 192؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 93.

(6) التشوف، ص 329؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 37.

و **المجموعة الثانية** : خدمت أبا مدين في حياته، و عملت بعد وفاته على نشر طريقته بصورة عملية منذ أواخر القرن السادس الهجري في تلمسان، و من هؤلاء: أبو علي حسن بن محمد الغافقي لازم أبا مدين ثلاثين سنة(1)، و بلال بن عبد الله الحبشي (تـ 590هـ/1194م) لازمه خمسة عشرة سنة. و الذي يستفاد من أسانيد كثيرة أنه ألبس الخرقة لمجموعة من صوفية تلمسان، كعهد يلتزمونه لاتباع الميدنية(2)، و عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقري رافق أبي مدين في رحلته من بجاية إلى العباد سنة 594هـ/1198 م، و بوفاة شيخه دخل تلمسان و استقر فيها متعبدا، فكان لا يشعر بأي شيء أثناء قيامه للصلاة(3). و من هذا المنطلق، بقيت المدينية طريقة صوفية للمقريين في تلمسان طوال القرن السابع، لكن الظاهر أن تخصص المقريين في الجانب التجاري من خلال تحكمهم في تجارة تلمسان مع بلاد السودان(4)، جعل المدينية تتوطد وتنتشر أكثر على يد المرازقة الذين يعود ارتباطهم بأبي مدين من خلال خدمة أحد أجدادهم له في حياته(5)، و لباس الخرقة التي خصها لنفسه محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي، عن طريق بلال بن عبد الله الحبشي خادم أبي مدين(6) لهذا توارث المرزاقة خدمة ضريح أبي مدين(7)، والخطابة بمسجد العباد، و خدمة زاويته(8)، والاحتفاظ بتركة أبي مدين تبركا بها كالمَرقّعة والعكاز(9).

غير أن الجرعة التي تلقتها المدينية في تلمسان خلال القرن 7هـ/13م و التي رفعت من شأنها ــ كانت على يد الصوفي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1282م)، الذي تلقى الميدينية عن الشيخين: أبي العباس أحمد المغربي، وأبي محمد صالح، لذا كان له نفس أسلوب أبي مدين في تربية المريدين، فضلا على كونه عالمافي الفقه والحديث وعلم التصوف(10)، فاتخذ من منزله الكائن بدرب مرسى الطلبة مقرا لجلساته، فكان يلتقي بهم في جلستين، جلسة

---

(1) نفسه، ص 36.

(2) المقري: نفح الطيب، ص ص 205، 242.

(3) نفسه، ج5، ص ص 204، 205.

(4) نفسه، ج5، ص 205؛ القرافي : توشيح الديباج، ص 147؛
Barges : Tlemcen ancienne capital, pp 130, 131

(5) ابن خلدون: رحلته شرقا و غربا، دارالكتاب اللبناني، بيروت 1983، ص 842.

(6) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 242.

(7) نفسه، ج5، ص 412.

(8) عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 377.

(9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 93، 94.

(10) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 377.

عامة يحضرها العلماء و الصلحاء و العوام، يبتدئونها بإقامة الصلاة، ثم يتذاكرون الحديث، ويتناولون المسائل العقائدية. وبعدها يصلون النوافل في جو من الإنشاد و الوعظ طوال الليل(1).

و جلسة خاصة تجمعه بخواصه المتجردين المنقطعين، و لا يسمح فيها لغيرهم بالحضور، يقرؤون فيها أورادهم و يستظهرون كراماتهم(2)، كما كان يفعل أبو مدين في مجلس طلبته(3)، ولما كان يؤمن أن التصوف لا يقتصر على جنس الذكور فحسب، أسكن في دويرة ملحقة لداره بعض النساء المتصوفات، و جعل معاشهن على نفقته و كان يزورهن كل ليلة، و يتذاكر معهن في أمور الدين و التصوف، ثم يعود إلى منزله ليحي الليل قائما أو قارئا للقرآن(4).

كما يظهر تأثير المدينية فيه جليا من خلال تجمله في ملبسه، و تقشفه في مأكله، و إكثاره من الصوم(5)، بالضبط كما كان يفعل أبو مدين(6). وقد تأثر به كوكبة من صوفية تلمسان صاروا من خواص أصحابه مثل أبي إسحاق إبراهيم بن علي الخياط(7)، و أبي الحسن علي بن محمد الحمال(8)، وأبي عبد الله بن البلد(9)، وأبي عبد الله المعروف بالحاج فرج(10) وأبي يعقوب يوسف التفريسي(11)، و محمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري البطوى(12)، و أبي

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) تميزت هذه الجلسة الخاصة بقراءتهم للأوراد، و الإلتفاف حول شجرة التّاريخ النارنج، كانت موجودة في وسط الدار يقطعون منها أنواعاً غريبةً من الثمار والفواكه، وهي تترنح وتميل من هؤلاء إلى هؤلاء. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(3) عن استخراج أبي مدين الدّرر من قيعان البحار في مجلس درسه. أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 57.

(4) ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 5.

(5) نفسه، ورقة 5.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(8) جمع أبو الحسن الحمّال بين الأفتاء و التّصوف. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 118؛ ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 12.

(9) توفي في تلمسان، و قبره بمسجد صالح بالعبّاد. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.

(10) إشتهر الحاج فرج بخشوعه، و كثرة أذكاره و أوراده، توفي بتلمسان، و قبره بمسجد صالح بالعبّاد. ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 14.

(11) ابن مريم : المصدر السابق، ص 296.

(12) صحب محمد بن عبد الحق (تـ 625هـ/1228م) أبا مدين شعيب و اغترف من تعاليمه. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 112.

عبد الله بن الملك، وإمام مسجده أبي عبد الله المستاري وابن أخيه محمد عبد الواحد(1)، ساهموا كلهم في نشر التصوف على الطريقة المدينية.

و **المجموعة الثالثة:** تمدرست على أبي مدين، و عادت إلى بواديها وشرعت في نشر تعاليمه، و من هؤلاء الصوفي أبو مسعود بن عريف، إستقر في جبال الشلف، و عكف على التعبد و تعليم المريدين. و من بين الذين أخذوا عنه يعقوب بن عمران البويوسفي، جد ابن القنفذ للأم (تـ 717هـ/1317م)، الذي عاد إلى فرجيوة و أسس **الزاوية الملارية**، التي ظلت مدينية في طريقتها إلى ما بعد القرن 8هـ/13م(2). و قد لفت ابن القنفذ انتباهنا إلى الاحترام و التقدير اللذين كان يوليهما الأمراء الحفصيون والصوفية لأبي يعقوب بن عمران البويوسفي، بسبب إنتمائه للطريقة المدينية(3). و هو العامل الذي حافظ على إستمرار دور الزاوية الملارية إلى ما بعد القرن7هـ/13م، حتى أن العلاقة التي كانت تجمع الزاوية الملارية بالزاوية التي يشرف عليها عبد الله بن أبي بن بكرين مرزوق في تلمسان خلال القرن 7هـ/13م و بعده، كانت بناءً على الانتماء لطريقة وتعاليم أبي مدين(4).

أما **المجموعة الرابعة** : فهم الصوفية الذين عاصروا أبا مدين و لم يتمدرسوا عليه، لكنهم تأثروا به، و من نماذج هذه المجموعة أبو مروان الفحصيلي، شيخ الصوفية في بونة، كان يقيم في رابطة برأس الحمراء بساحل بونة خلال النصف الثاني من القرن السادس(5)، و يتصل بأبي مدين عن طريق تكليف تلميذه أبي عبد الله البوني بتكرار الزيارات لأبي مدين في بجاية، قصد إستعراض تجربتهم الصوفية، القائمة على المجاهدات، ولتصحيحها و طلب الدعاء(6). ويستفاد

---

(1) ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 12، 13.

(2) ابن القنفذ، ص 40؛ و كذلك كتاب الوفيات، ص 363 و ما بعدها؛ العربي بن مصطفى الشوار: ديوان القطب الرباني العارف بالله الصمداني الشيخ أبو مدين بن الحسين الأنصاري الأندلسي، نشره بن العربي بن مصطفى الشوار، ط1، مطبعة الترقي، دمشق 1357هـ/1938، ص ص 30، 31.

(3) أنس الفقير، ص 45.

(4) إستمرت العلاقات بين الزاويتين بعد القرن السابع الهجري /13م من خلال تواصلها بين يوسف بن يعقوب جد بن القنفذ، و أبي العباس بن مرزوق، إذ منح أبو العباس جزءا من عكاز أبي مدين ليوسف بن يعقوب عربون انتمائه للطريقة المدينية. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(5) كان صوفية إفريقية، و أبرزهم : أبو سعيد يحي الباجي (628هـ/1231م) يقومون بزيارة هذه الرابطة. أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي أبي سعيد الباجي، ورقة 36.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 94، 95.

من نشاط أبي مدين و تلامذته عدة نتائج، طبعت الحركة الصوفية في المغرب الإسلامي غضون النصف الثاني من القرن السادس، وطيلة القرن السابع الهجريين.

أولا: سيطرة تعاليم المدينية على مظاهر الحياة الصوفية في بجاية، حتى لم يبق فيها خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري من هو خارج حدود تأثيره، سوى تيار التخويف والترهيب الذي يتزعمه أبو زكريا يحي الزواوي، و تيار زهدي قائم على الوعظ و التذكير بريادة عبد الحق الإشبيلي و قد سبقت الإشارة إليهما(1).

ثانيا: أن أبا مدين أخرج التصوف من داخل حواضر المغرب الأوسط كقلعة بني حماد، وبجاية، و تلمسان، و قسنطينة و بونة أواخر القرن السادس الهجري إلى البوادي و الأرياف، وبهذا يكون قد فتح باب التصوف الشعبي على مصرعيه أمام العامة(2). لذا شهد التصوف على تعاليم المدينية انتشار واسعا في المغرب الأوسط إبان القرن السابع الهجري، لم يسبق له نظير، غير أن هذا الانتشار كانت له نتيجة عكسية على المستوى الفكري و الأخلاقي لتعاليم المدينية، حيث تدنى مستواها و انحصرت أواخر القرن السابع في زيارة الأتباع لقبر أبي مدين في العبادة بتلمسان، والتبرك به(3)، وابتداع سلوكات صوفية ألحقت بالمدينية، مثل تناول الأطعمة في سهرات القيام والمذاكرة، و استبدال التسبيح بالإنشاد، ومصاحبة قراءة الأوراد بحركات أقرب إلى

---

(1) حسب برنشفيك فإن الصوفي الوحيد الذي كان خارج دائرة التأثير المديني هو أبو زكريا يحي الزواوي. المرجع السابق، ج2، ص 335.

(2) يوافق هذا رأي Alfred Bell من أن التصوف في القرن السادس الهجري/12م لم يقتصر على جماعة الزهاد و المتصوفة، بل شمل طبقات المجتمع المغربي Le soufisme en occident musulman ou 12eme et 13eme siecle, p 149.؛ يرى لطفي عيسى أن ذلك بسبب إرتكاز الطريقة المدينية على مبادئ بسيطة، و قطعها مع كل عمق ما ورائي أو فلسفيّ و إيثارها للجانب السلوكيّ و الأخلاقي الذي يشدّد على معاني الصبر والتواضع والإخلاص و الزهد في الدنيا. أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سيراس للنشر، تونس 1993، ص 25.

(3) المقري : نفح الطيب، ج5، ص ص 412،504،505؛ إستمرت ظاهرة التّبرك عند قبر أبي مدين إلى ما بعد القرن السّابع الهجريّ، حيث شاهد ابن القنفذ لدى زيارته لضريح أبي مدين سنة 776هـ /1375م الصّوفية يبيتون الليل بجوارضريحه و قد رأى القبور تزاحمت من حوله بكثرة كما أطلعنا أبو عبد الله محمد الرّصاع على استمرار هذه الظّاهرة إلى غاية القرن التّاسع الهجري/15م، حيث ذكر زيارة أهل الهند و الصّين لضريح أبي مدين. أنس الفقير، ص ص 105 و ما بعدها؛ فهرست الرصاع: تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967، ص ص 16، 17.

الرقص و الترنح منها إلى العبادة، كما كان يفعل عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق و خواصه في جلساتهم الخاصة(1).

ثالثا: تمكن أبو مدين من تحويل بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري إلى مركز إشاع صوفي، نهل منه صوفية إفريقية، والمغرب الأقصى، و الأندلس، بعدما كانت بجاية وقلعة بني حماد و تلمسان مراكز إستقبال للتصوف السني والفلسفي الآتية من القيروان(2)، و أغمات و فاس ومراكش و سلا و جزولة و سجلماسة(3)، و إشبيلية و مرسية، حتى إنقضاء القرن السادس الهجري(4). لذا ظهرت إتجاهات صوفية مغربية، تعتمد أفكار أبي مدين إطارًا لنشاطها مثل: إتجه المجاربين بزعامة أبي محمد صالح في آسفي(5)، والطريقة الشاذلية بزعامة أبي الحسن الشاذلي(6).

ـ جـ ـ المجاريون:

نسبة لشيخهم أبي محمد صالح بن ينصارن الماجري (تـ631هـ/1234م) من أهل فاس(7) أخذ التصوف عن أبي مدين شعيب(8) و تلميذه عبد الرزاق الجزولي(9) في بجاية، ثم توجه إلى آسفي و أقام فيها رباطا، عرف برباط آسفي(10) اعتكف فيه متعبدا و مربيا للصوفية على نمط الغزالي و تعاليم أبي مدين، حيث قام بسن نظام تربوي صوفي ألزم به تلامذته في

---

(1) عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص ص 378، 384.

(2) عن إنتقال التيارات الصوفية القيروانية إلى المغرب الأوسط، قبل سقوط القيروان في يد القبائل الهلالية سنة 449هـ/1057م. أنظر الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 337.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص ص 88، 326، 373، 385، 442، 458، 462؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 62.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 288؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص161؛ الكتبي: فوات الوفيات، ج2، ص 256.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(6) عن تطابق مضمون الفكر الصوفي عند أبي مدين و أبي الحسن الشاذلي. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 63، 64؛ محمد بن أبي القاسم الصباغ: درة الأسرار و تحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، ورقة 47، 48، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 5109، ورقة 47، 48.

(7) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ص 129، 130؛ حسب محمد المنوني فإن أصحاب هذا التيار يُعرفون أيضا بالدكاليون نسبة لدكالة موطن غفيان الدكالي أحد أجداد أبي محمد صالح. التيارات الفكرية في المغرب المريني، مطبعة محمد الخامس، 1391هـ/1972م، ص 33.

(8) الغبريني : المصدر السابق الدراية، ص 133.

(9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.

(10) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 13؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 62.

رباطه فقد نقل لنا ابن القنفذ صورة عن هذا النظام إذ كان كلما أتاه مريدا يريد الولوج في رحاب التصوف السني يقوم بتعريفه بعيوب نفسه، ثم بالتزام الوحدة، ثم يدرجه في أوراده حتى يصبح من أهل المجاهدات(1).

و بهذه الطريقة تخرج على يده عدد من صوفية المغرب الأوسط عادوا إلى بجاية واستقروا فيها ناشرين بدورهم تعاليم شيخهم الماجري، و من هؤلاء أبو الربيع سليمان بن عمارة المسيلي، و أبو عبد الله محمد الكلاوي، أبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي مؤسس **الزاوية الحسناوية** خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري، و التي كانت منارة يتلقى فيها المريدون التصوف على تعاليم أبي محمد الصالح الماجري(2)، و بهذه الطريقة تشكل تيار المجاريون في بجاية و لا غرابة فإن أتباعه في هذه المدينة كانوا كغيرهم من مجاري المغرب الإسلامي يؤدون الزكاة إلى رباط آسفي، حيث يقوم أبو محمد صالح بتوزيعها على الفقراء(3) وقد ظل هذا التواصل مستمرا بين **الزاوية الحسناوية** في بجــاية و **ربــاط آسفي** بعد وفاة أبي محمد صالح سنة (631هـ/1234م) حيث كان أبناؤه و أحفاده يعرجون في النصف الثاني من القرن السابع الهجري على **الزاوية الحسناوية** لزيارة صوفيتها أثناء طريقهم إلى الحج(4). بل أن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي محمد صالح، أحد أفراد البيت الماجري، فضل الإقامة في هذه الزاوية(5) كما نزل أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي، أحد كبار تلامذة أبي محمد صالح خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في بجاية و لقن فيها التصوف(6) لأبي

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(2) عباس بن إبراهيم المراكشي: الأعلام فمن حل مراكش و أغمات من الأعلام، ج1، الطبعة الجديدة، فاس 1355 هـ/1937م، ص 367.

(3) عبد الحق بن إسماعيل الباديسي: المقصد الشريف و المنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ/1982م، ص 117.

(4) عباس بن إبراهيم المراكشي: الأعلام، ج1، ص ص 366، 367. خيم السكوت حول نشاط المجاريين في بجاية بعد القرن السابع الهجري/13م بينما لفت كل من ابن القنفذ و ابن فرحون إنتباهنا إلى استمرار نشاطهم في رباط آسفي. فابن القنفذ الذي زار آسفي سنة (763هـ/1361م) يخبرنا أن أحفاد أبي محمد صالح لازالوا إلى ذلك العهد مهتمين بقراءة مؤلفات جدهم و أتباع تعاليمه ـ طريقته ـ و كذلك خص ابن فرحون في القرن السابع الهجري/13م أسرة أبي محمد صالح بالعلم و الصلاح. أنس الفقير، ص 63؛ الديباج، ص 129.

(5) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

(6) يرى أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي أن التوصل إلى إدراك الحقائق الإلهية و الإرتقاء إلى أعلى المراقي يتم بالتوحيد، كأن يُلازم الهجير قول " **لاإله إلا الله الحق المبين**". الغبريني: عنوان الدراية، ص 132.

العباس أحمد الغبريني و أصحابه(1) ثم استقر به المقام في قلعة بني حماد، وتوفي بها. و لم تطلعنا المصادر عن نشاطه بالقلعة، سوى أن مكانته عند القلعيين كانت كبيرة، حيث كانوا يزورون قبره تبركا به(2).

و صفوة القول فإن تيار المجاريين يمثل أطروحة صوفية، فكرتها العامة مأخوذة عن تصوف الغزالي و تعاليمها، على نمط التعاليم المدينية و نظامها التربوي، من صميم إبداع أبي محمد صالح. لذا لقيت ترحيبا كبيرا في المغرب الإسلامي و صارت من بين التيارات المغربية البارزة، و هذا ما يفسر تصنيف لسان الدين بن الخطيب أبا صالح الماجري ضمن قائمة المشائخ، الذين وصفهم بآباء الرجال و كراسي الهداية(3).

ـ د ـ الشاذليون:

تنسب هذه الطريقة لأبي الحسن الشاذلي (تـ656هـ/1266م) من قبيلة غمارة القريبة من سبتة(4)، تلقي التصوف عن تلامذة أبي مدين شعيب، كأبي محمد عبد السلام بن مشيش في رابطته بجبل غمارة(5)، وأبي عبد الله محمد بن حرزهم بفاس(6)، وعن أبي سعيد الباجي

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 309.

(2) نفسه، ص 133.

(3) هؤلاء المشائخ حسب ابن الخطيب هم : أبو مدين شعيب، و عبد القادر الكيلاني، وأبو العباس المرسي، و أبو العباس الرفاعي، و أبو الحسن الشاذلي. روضة التعريف بالحب الشريف، ص 616.

(4) أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي تلقى تعليمه الصوفيّ و الفقهي بغمارة و فاس، ثم رحل إلى تونس سنة (615هـ/1218م)، و أسس في شاذلة رابطة، و تردد على تونس لنشر تعاليمه الصوفيّة. و نظرا لإلتفاف النّاس حوله ضايقه الحفصيّون في عهد أبي زكريا الحفصي فترك تونس و رحل إلى مصر و استقر فيها و في سنة (624هـ/1245م)، عاد إلى تونس للقاء تلميذه أبي العباس المرسي، ثم عاد إلى الأسكندرية، وتنقل في دمنهور ودمياط و المنصورة و مدن صعيد مصر، و حضر في القاهرة لمجالس كبار العلماء مثل العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، و الشيخ ياسين تلميذ محي الدين بن العربي، توفي في حمثيرا بالقرب من عيذاب على البحر الأحمر سنة 656هـ/1266م. الصباغ: درة الأسرار، ورقة 2 و ما بعدها؛ عبد الرزاق المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1739 ص 117؛ ابتسام مرعي: المرجع السابق، ص257، 258.

(5) الصباغ: درة الأسرار، ص 2؛ مهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 151؛ Louis Rinn : marabouts et khouan, P 219.

(6) أخذ أبو عبد الله محمد بن حرزهم تعاليم المدينية عن الشيّخ أبي محمد صالح المجّاريّ. الكتاني: سلوة الأنفاس، ج1، ص 84؛ Louis Rinn : Optic, P 220.

بتـــونس(1). لذا تأثر بأبي مدين في جوانب كثيرة من حيث التقيد بالقرآن و السنة والمحافظة على الفرائض(2). و المداومة على القيام، حتى يفرغ القلب عما سوى الله(3)، وشجب سلوكات التقشف في المأكل و الملبس، فكان يلبس فاخر الثياب يركب الفاره من الدواب و الخـــيل والجياد(4). ونقل عنه قوله :" **ليس التصوف بالرهبانية و أكل الشعير و النخالة، و ارتداء الثياب الخشن، وإنما بالعلم واليقين والصبر و الهداية** "(5). و هو بذلك لا يرفض العقل كمدرك للحقائق الإلهية وأسرارها، كما فعل الغزالي و أبو مدين و إنما يُقرّ به و يعتبر الشريعة لجاما له(6). لذا كان ينكر الكرامات الحسية(7)، و هذا التوجه عبر عنه تلميذه أبو العباس أحمد المرسي(8) في قوله : " **لا علوم هذه الطائفة ــ الشاذلية ــ علـــوم تحقيق، و عـــلوم تـــــحقيق تحـــملها عقول عموم الخلق** "(9).

لكن إلى جانب هذا حملت خصوصيات أخرى جعلتها أكثر شعبية، كونها تشبثت بمذهب مالك في الفقه، و بالأشعرية في العقائد، و هما مذهب الأمة في المغرب الإسلامي(10) أضف إلى ذلك تركيزها على أذكار و أدعية بسيطة في شكل حكم أخلاقية مؤثرة في نفوس العامة

---

(1) الصباغ: درة الأسرار، ورقة 3.

(2) نفسه، ورقة 48؛ تأثر أبو الحسن الشاذلي كثيرا بمفهوم الزّهد الذي أخذه عن أستاذه عبد السلام بن مشيش. ومضمونه أن عبادة الصديقين عشرون كلوا، و أشربوا، و ألبسوا و أنكحوا، و أسكنوا، وضعوا كل شيء حيث أمركم الله، و لا تسرفوا، و أعبدوا الله، و لا تشركوا به، و اشكروه، و عليكم كف الأذى، و بذل الندى، فإنها نصف العقل. و نصفه الثاني أداء الفرائض، و اجتناب المحارم، و أن عبادة الله التفكر في أمر الله، و التفقه في دين الله. عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18م و 19م، ج1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ص 34

(3) الصباغ: درة الأسرار، ورقة 47.

(4) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص ص 34، 35.

(5) محمد بن محمد الأندلسي السراج: الحلل السندسية في أخبار التونسية، ج1، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 835.

(6) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص 30.

(7) ينكر أبو الحسن الشاذلي الكرامات الحسية، باستثناء التي تظهر عن ايمان و صدق عمل. عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص 36.

(8) بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي، صار أبو العباس أحمد المرسي شيخ الطريقة الشاذلية إلى أن توفي في الأسكندرية عام 686هـ/1287م. المقري: نفح الطيب، ج2، ص ص 190، 191؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 5.

(9) الشعراني: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ج2، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر بدون تاريخ، ص12.

(10) محمد بن أحمد بن شقرون: مظاهر الثقافة المغربية من القرن 13هـ إلى القرن 15هـ، مطبعة الراسلة، الرباط، 1970م، ص 54.

السذج، كحزب الشاذلي المعروف بحزب البحر(1)، فضلا على أنها اعتبرت التصوف و الحياة صنوين، حيث كان أبو الحسن الشاذلي يكره المريد العاطل عن العمل، ويرفض أن يسأل أتباعه الناس في شيء(2)، غير أن الشاذلية لم تعرف انتشارا واسعا لها في المغرب الأوسط إبان القرن السابع الهجري/13م، إذ انحصرت في قلة قليلة جدا، فبعد أن تسربت إلى بجاية مع الصوفي أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (تـ 686هـ/1287م)، الذي تلقاه بمصر عن أبي الحسن الشاذلي(3) لم يفعل على نشرها إذ إنقطع للعبادة سالكا طريق الخير و البر. كما أن سكوت المصادر عن تتبع نشاطه لم يكشف لنا صراحة عن دوره في نشر الشاذلية(4).

و نفس الصمت خيم على أبي عبد الله البجائي، و أبي الحسن البجائي اللذين صحبا أبا الحسن الشاذلي في طريقه إلى مصر(5). و في غياب القرائن نرجح أن الشاذلية تبقى من الطرق التي افتقدت إلى الجمهور في بجاية خلال القرن السابع الهجري، و نفس الظاهرة شهدتها تلمسان ، حيث لم نعثر على ما يفيد حضور الشاذلية فيها، سوى تقليد عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1228م) لأبي الحسن الشاذلي في جلساته الخاصة، التي كانت تضم أربعين من خواص أصحابه(6)، و هو نفس العدد الذي كان يحضر مجلس الشاذلي(7)، فضلا على التطابق الذي كان بين المجلسين فيما يخص استعراض الأحوال و الكرامات، و قراءة الأوراد في حماس جماعي(8). و يعود إنحصار الشاذلية في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م في

---

(1) من بين الأوراد و الأذكار الشائعة التي وضعها أبو الحسن الشاذلي **الحزب الكبير، والحجاب العظيم، و دعاء حزب البحر**. الصباغ: درة الأسرار، ص 20 و ما بعدها.

(2) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص 36.

(3) التادلي: تحفة العاشقين، ورقة 114.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 182.

(5) حسب إبتسام مرعي خلف الله فإن هذين الصّوفيين البجائيين أديا دورا كبيرا في إثراء الحياة الفكرية بالمدينة المنورة. المرجع السابق، ص 357؛ يتحدث الفرد بل عن صوفي يعرف بأبي محمد عبد الله الشريف (تـ 666هـ/1227م) و يقول: بأنه من أصحاب الشاذلي، و أنه كان إماما في مسجد الهواء، و مدرسا بالمدرسة التوفيقية في عهد المستنصر الحفصي. الفرق الإسلامية، ص 304.

(6) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 379.

(7) برنشفيك: المرجع السابق، ج2، هامش، ص 344.

(8) عبد العزيز الفيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 379.

رابعا: أن كل الإتجاهات الصوفية في تلمسان و بجاية كانت تقف موقفا عدائيا إزاء ظواهر الشعوذة و الخرافات(1) التي ألصقت بالشاذلية من طرف الأتباع بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي (تــ 656هــ/1266م)(2). و بالتالي لم تكن بيئة المغرب الأوسط مناخا ملائما لإنتشار الشاذلية في القرن السابع الهجري(3).

ــ هــ ــ الاتجاه الباطني:

تبنى أنصاره أفكار الغزالي الصوفية القائمة على المجاهدات للوصول إلى الكشف، والميل إلى العلوم الباطنية(4)، و نزعوا إلى معرفة الله بكل ما في النفس من قوة و عاطفة و خيال، ويسمون هذا بالوصول و هو في رأيهم المثل الأعلى للمعرفة الإلهية(5). و زهدوا في كل شيء بما في ذلك منازل الصوفية و المواهب و العطايا الإلهية و الكرامات و كل ما يمن به الله على النفس الإنسانية ما عدا الله(6)، ناهيك عن إنتمائهم للمذهب المالكي، و معارضتهم للسلطة بطريقة سليمة إصلاحية تشجب العنف و الثورة على الحكم(7).

ظهر هذا التيار أولا في المرية بالأندلس، يتزعمه أبو العباس أحمد بن العريف الصنهاجي (تــ 535هــ/1141م)(8) و تلامذته الأندلسيون الذين توزعوا في مدن الأندلس ينشرون مذهبهم

---

(1) حول مناصبة صوفية المغرب الأوسط العداء للشعوذة و منتحليها. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 178.

(2) يحمل برنشفيك أبا الحسن الشاذلي مسؤولية المساهمة في إعطاء التصوف المغربي صبغة الطرقية. المرجع السابق، ج2، ص 340.

(3) تأخر انتشار الشاذلية في المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن الثامن الهجري/14م، أين ظهرت العديد من الطرق الصوفية استمدت تعاليمها من الطريقة الشاذلية. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16م ــ20م)، ج1، المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 466،467.

(4) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس في عصر المرابطين، ص 132.

(5) محمد أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 79.

(6) بلغت بهم بطولة الزهد إلى حد الزهد في الرؤيا التي يشاهدونها في نومهم، حيث خاطب ابن العريف تلميذه أبا الحسن بن غالب في رسالة يقول له فيها بشأن الرؤيا " **لا تكذب بها و لا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهداية**". ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا (عن الملحق رقم خمسة الرسالة الرابعة) دار الشروق، بيروت 1974م، ص 220.

(7) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص 132.

(8) ابن بشكوال: كتاب الصلة، ص 81؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 3. يلخص ابن العريف وجهته الباطنية في الوصول إلى المعرفة الإلهية و زهده في المواهب و العطايا والمنن الإلهية في قوله:" ... **فهذه علل أنف الخواص منها و أسباب انفصلوا عنها، فلم يبق لهم مع الحق إرادة. و لا في عطاياه شوق إلى استزاده. فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم. فزهدهم جمع الهمة عن تفرقات الكون. لأن الحق عافاهم، بنور الكشف من التعلق بالأحوال ...=**

الصوفي، حيث استقر أبو بكر محمد بن الحسين الميروقي(1)، و عبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابن برجان في غرناطة(2)، و أبو القاسم أحمد بن قسي، و آخرون بحصن أرتلة نواحي إشبيلية(3). و لما توجست سلطة المرابطين في عهد علي بن يوسف (500هـ ــ537 هـ/1106م ــ1143م) الخطر فيهم، بإيعاز من الفقهاء، أمسكت بابن العريف و ابن برجان اللذين قادتهما إلى مراكش، و تم إغتيالهما سنة 536هـ/1142م(4). بينما تمكن الميروقي من الفرار، حيث دخل بجاية عاصمة الحماديين وأقام فيها مدرسا لمذهبه الصوفي سنة 537هـ/ 1143م(5).

إلا أن المصادر لم تسعفنا في كشف النقاب عن أسماء الطلبة البجائيين الذين أخذوا عنه. وبالتالي نكتف فقط بتسجيل حضور هذا الاتجاه في بجاية خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري، لكن لم نعثر أيضا على ما يدلنا على إستمراريته في النصف الثاني من هذا القرن السادس إلى غاية النصف الأول من القرن السابع الهجري، أين نزل في بجاية كل من أبي محمد عبد الله الشريف الشامي(6)، و تقي الدين الموصلي(7)، قادمين من المشرق، و أبي عبد الله بن

ومحبتهم و فناؤهم في محبة الحق و أحبابه، فإن المحّاب كلها ظلت في محبة الحق و تصاغرت و اضمحلت، وشوقهم هربهم من رسمهم و سماتهم". أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص ص 370، 371.

(1) أبو محمد محمد الميروقي صوفي و فقيه و محدث على المذهب الظاهري، أخذ التصوف عن ابن العريف وأبي علي الصدفي في الأندلس، و عن أبي بكر الطرطوشي بالأسكندرية، و درس في مدن كثيرة في الأندلس. المقري: نفح الطيب، ج2، ص 155.

(2) أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 332.

(3) النيال: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص 367؛ Alfred Bell : La relegion musulmane, T3, p 343.

(4) ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 81.

(5) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155؛ وقع عبد القادر طالبي في إضطراب حينما ذكر أن من تلامذة أبي بكر محمد الميروقي في بجاية عبد الحق الإشبيلي، لأن نزول هذا الأخير في بجاية كان بعد 550هـ/1155م، كما يذكر الغبريني في حين كان رحيل الميروقي إلى المشرق بعد سنة 537هـ/1143م، مما يبطل صحة اللقاء بين الطرفين. عنوان الدراية، ص 75؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155؛ عمار طالبي: الحياة العقلية في بجاية، ص 160.

(6) أبو محمد عبد الله الشريف: ينتهي نسبه إلى البيت الهاشمي، له إلمام بأصول الدين، وعلم العقائد و علم الكلام، كان يزاول حرفة الخياطة بسوق الصوافين في بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

(7) تقيّ الدّين الموصلي صوفيّ مُناظر، و رحالة زار بلاد فارس و الترك و التّتر والسّودان و المغرب و صقلية، اشتهر بمناظرته للمسيحيين و أهل الدّيانات الوثنية، بأسلوب خال من التعصب، انقطعت أخباره بعد رحيله عن بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 166، 167.

شعيب الهسكوري (تـ664هـ/1265م) من المغرب(1)، حيث استطاع عبد الله الشامي أن يشكل مجلسا كانت تحضره مجموعة من الطلاب تنهل من اتجاهه الباطني(2) كما تمكن تقي الدين الموصلي من أن يلفت الأنظار إليه بمجاهداته، حيث كان يواصل أربعين يوما دون أكل وشرب وينزع منزعا باطنيا للوصول إلى الكشف(3). لذا وصفه معاصره أبو الحسن علي الحرالي (تـ 638هـ/1239م) بأنه أحد أساطين الحكمة(4)، أما أبو عبد الله الهسكوري فقد وصفه بأنه من أهل العرفان، وعبادته في فكره حتى أنه كان يؤدي أوراده في مضطجعه و يقوم للصلاة دون تجديد الطهارة(4).

وهذا المنحى الباطني لم تكن العامة لتستطيع استيعابه، لذا بقي محصورا فهمه وكشف مقاصده في نخبة من الصوفية البجائيين(5) يعتبر أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب البجائي(6) أحد النماذج البارزة، حيث لخص إتجاهه الباطني في أحد قصائده مصرحا أن قمة النعيم لديه هي الوصول إلى إدراك الحقائق الإلهية في قوله: (الكامل)

رَوضُ المعارف حضرة العرفـــاء	و جنى التفكير جنة العُقـــــــلاءِ
و نعيم أهل الحق درك حقائـــــق	لاحت بأفق القلب حال صفـــــاءِ
فاركب بُراق القلب سرت مســلما	و احذر عليك تجسس الرُقبـــــاءِ(7)

---

(1) أبو عبد الله الهسكوري من قبيلة هسكورة أكمل تعليمه في المغرب، و نبغ في الأصلين و الفقه على مذهب مالك، نزل بجاية و أقام بها، ثمّ رحل إلى المشرق و أقام بثغر الإسكندرية ثلاث و عشرين سنة ملازما الجهاد والاجتهاد، ثمّ رجع إلى تونس واشتغل بالتّعليم و صار له أتباع. الغبريني: المصدر السابق، ص 173.

(2) كان أبو عبد الله الشّاميّ يستخدم الحجج العقلية في إثبات صور الله و كشف أسراره و من فرط إستخدامه للعقل أن الغبريني شبه منهجه هذا بمنهج الملاحدة. المصدر السابق، ص 177.

(3) نفسه، ص ص 166، 167.

(4) نفسه، ص 166.

(4) نفسه، ص 175.

(5) نفسه، ص ص 175، 176.

(6) كان إبراهيم بن الخطيب أحد أصحاب أبي العباس أحمد الغبريني صاحب عنوان الدراية، برع في أصول الفقه و المنطق و النحو و الشعر و توفي في بجاية قبل أن يستكمل الأربعين من عمره. الغبريني: المصدر السابق، ص 201.

(7) نفسه، ص 201.

و هذا الوصول لإدراك الحقائق الإلهية بالنسبة لديه يتم عن طريق التأمل و المعرفة عبّر عنه في قوله: (الكامل)

و أعبرُ عوالم لا تقف بمعـــــــــام	و أحذر عوالم شره الرُفقـــــــاءِ
و أقرأ سطور الكون في منشورهـــا	بعيان عين أو بفرط ذكـــــــاء
و أكسر حروف خطوط أعلام بدت	تجد المعالي مصبحات مســـــاء
تتلو بسورتهن سورة حُســـــــهَا	معنى أمرَ مُدرِكَ الخُطبـــــــاءِ(1)

و في تلمسان كان هذا الاتجاه حاضرا بها منذ أوائل القرن السادس الهجري، من ذلك أن المهدي ابن تومرت لما نزل في أحد مساجدها في سنة 512هـ/1118م، وجد فيه رجلا من أهل العرفان يتعبد(2)، و كذلك إشارة يحي بن خلدون إلى الصوفي أبي عبد الله محمد بن عيسى(3) بأنه من أهل العرفان القدماء في مدينة تلمسان(4).

ناهيك عن نزول أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني (تـ 569هـ/1173م) ـ ابن قرقول ـ من إشبيلية إليها في النصف الثاني من القرن السادس الهجـري و هو من كبار تلامذة ابن العريف(5)، حيث سمحت له إقامته الطويلة في تلمسان أن يتلقى و يحتك بكبار صوفيتها مثل ابن غزلون الذي لا نعلم عنه الكثير سوى أنه من أهل المجاهدات، و الفقه المالكي و أن وفاته كانت بتلمسان، و قبره عند باب العقبة(6).

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 202.

(2) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 183؛ المقري : نفح الطيب، ج5، ص 262.

(3) كرر يحي بن خلدون ترجمة أبي عبد الله محمد بن عيسى مرتين عن قصد لأن الترجمة الأولى هي لصوفي من أهل أجادير عاصر يغمراسن بن زيان (633هـ ـ681هـ/1236م ـ1284م) بينما الترجمة الثانية هي لأبي عبد الله محمد بن عيسى التلمساني الذي كان ينتحل مظهرين: مظهر في زي الملوك و أخر في زي الرهبان. بغية الرواد، ج1، ص ص 113، 117.

(4) يستخدم يحي بن خلدون لفظ القدماء عندما يتعلق الأمر بصوفي من أهل القرن الخامس أو السادس الهجريين. المصدر السابق، ج1، ص 117.

(5) أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني، أصله من حمزة ولد بالمرية، و تلقى فيها معارفه على يد جده أبي القاسم بن ورد، ثم رحل إلى الإشبيلية، و تلقى فيها التصوف عن أبي العباس بن العريف و أبي بكر بن العربي، ثم نزل إلى تلمسان و أقام فيها مدة، ثم رحل سنة 564هـ/1167م إلى سبتة، ثم إلى فاس و توفي بها سنة 569هـ/1173م. الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص 260 و ما بعدها.

(6) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص 127؛ الحنفاوي: المصدر السابق، ج1، ص 261.

و لا يستعبد أن يكون هذا الاحتكاك نموذجا معبرا عن إنتقال أفكار ابن العريف الباطنية من المرية و إشبيلية إلى تلمسان، طالما أن المصادر لم تكشف لنا سفورا عن أسماء الصوفية التلمسانيين الذين التفوا حول ابن قرقول.

و نفس الغموض شاب نزول أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق من مرسية إلى تلمسان أوائل القرن السادس الهجري، و هو شارح كتاب **محاسن المجالس** لإبن العريف ــ كما أشرنا سابقا ــ (1).

و يعود عدم وضوح نشاط صوفية الاتجاه الباطني في المغرب الأوسط خاصة في تلمسان إلى تخفيهم وتسترهم لأسباب سياسية و مذهبية متعلقة أساسا بطبيعة العلاقات بين أصحاب هذا التيار و سلطة المرابطين إلى غاية 540هـ/1146م.

حيث تدهورت العلاقات بين المرابطين و صوفية هذا الاتجاه بعد مقتل شيخهم ابن العريف و ابن برجان على يد قاضي المرابطين بمراكش ابن الأسود سنة 536هـ/1141م (2) وانتقال هذا الاتجاه من مبدأ الاعتدال إلى التطرف، حيث قام أبو القاسم أحمد بن قسي (تـ 546 هـ/1151م) أحد تلامذة ابن العريف بثورة المريدين منذ 539هـ/1144م ضد المرابطين في غرب الأندلس(3) و انظم إليه تلامذة بن العريف(4) و بذلك فتحت المواجهة بين أنصار هذا الاتجاه و دولة المرابطين في كامل أنحاء المغرب و الأندلس.

بينما كان للسياسة المذهبية ــ التي سلكها الموحدون ــ دور بارز في تعميق هوة الخلاف و الصراع بينهم و بين صوفية الاتجاه الباطني، حيث استخدموا كل الوسائل بما في ذلك العنف والقسوة لتحويلهم من مذهبهم المالكي(5) إلى مذهب الدولة الموحدية، و الذي يشكل خليطا من المذاهب والعقائد تجمع بين المذهب الظاهري، و الأشعرية، و المعتزلة، و السنة والشيعة(6).

---

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 129؛ إلتزم الكتّاب و المؤرخون المغاربة الصّمت إزاء مؤلفات ابن العريف، و ذلك لأن معظمهم كان من علماء السنة المحافظين الذين لا يروقهم الحديث عن التصوف والمتصوفة. يحي هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص 300.

(2) التنكبتي: نيل الإبتهاج، ص ص 58، 59.

(3) ابن الخطيب، تاريخ إسبانيا، ص 249.

(4) النيال: المرجع السابق، ص 367.

(5) عن مقاومة الموحدين للمذهب المالكي، و انحصاره في عهدهم. أنظر برنشفيك: الرمجع السابق، ج2، ص 301

(6) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص ص 358، 359.

الأمر الذي قوض من ظهور نشاط بارز لصوفية الاتجاه الباطني في تلمسان و بجاية أثناء فترة الحكم الموحدين بحكم إنتمائهم للمذهب المالكي. و لما ظهر الحفصيون و بسطوا سلطتهم على شرق المغرب الأوسط، وأظهروا مرونة كبيرة إتجاه الصوفية المالكية، نشط الإتجاه الباطني في بجاية و صار له نخبة من الأتباع كما مر معنا(1).

(1) إتجه الحفصيون خلال القرن السابع الهجري في بجاية إلى إتباع سياسة مرنة إزاء صوفية الإتجاه الباطني كالسماح لهم بالنشاط دون إكراه، و في نفس الوقت إسقاط الاعتبارات المذهبية من جدلية الصراع بين السلطة وفقهاء المذاهب. لذا شهدت بجاية نهضة للمذهب المالكي في القرن السابع لم يشهد لها نظير. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 91، 147، 178، 223، 311؛ يصف برنشفيك مالكية بجاية في القرن السابع الهجري بالفقهاء المتشبثين بخصوصيات المدرسة القيروانية العتيقة، مقللا من المحاولة التوفيقية الناجحة التي قام بها ناصـــر الدّين المشدالي (تـ 731هـ/1331م) بين أصول المذهب المالكي و فروعه من خلال مختصر ابن الحاجب و رسالة ابن أبي زيد القيرواني. المرجع السابق، ج2، ص 303.

الباب الثاني:

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 ـ 13 الميلاديين

الفصل الثاني:

ـ 3 ـ تيار التصوف الفلسفي

أ ـ الحراليون

ب ـ اتجاه الوحدة المطلقة

جـ ـــ اتجاه وحدة الوجود

ـ 3 ـ تيار التصوف الفلسفي:

يقوم أصحاب هذه الفرقة بمجاهدة النفس بالصيام، و القيام، و التهجد، والذكر، والخلوة، والعمل على كشف حجاب الحس لمعرفة الله و اكتساب علومه، و الوقوف على حكمته و أسراره. فإذا حصل لهم الكشف تمكنوا من الإدراك، و كشفوا حقائق الموجودات، و حقائق الملك و الروح والعرش والكرسي. غير أن صوفية هذاه الفرقة اختلفوا في طرق مجاهداتهم، وفي كيفية تغذية الروح العاقل بالذكر كي يحصل لها الإدراك(1). جعلهم ينقسمون إلى عدد من الاتجاهات ظهرت في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12و13 الميلاديين، و هي: اتجاه الحراليين، و اتجاه الوحدة المطلقة، و اتجاه وحدة الوجود سنستعرضها كالتالي:

ـ أ ـ الحراليون:

هي فرقة تنتسب لشيخهم أبي الحسن علي الحرالي التيجيبي (تـ638هـ/1239م ـ 1240م)(2)، الذي تبنى أفكار مدرسة التصوف الإشراقي، و تأثر بكبار صوفيتها كشهاب الدين بن حبش السهروردي (تـ 580هـ/1183م)، وأبي الحسن بن عبد الله بن سينا (تـ428هـ/ 1037م). و قلدهما في الخطوات التي وضعاها و خاض على منوالهما هذه التجربة الصوفية التي انتهت به إلى حالة شروق الأنوار الإلهية(3). فهو يعتبر كالسهروردي أن الموجودات المادية والروحية في العالم، بما فيها العقول المختلفة، أصلها من نور الله، الذي هو الإشراق في قوله: (الرمل)

أشرقت أنفسنا من نُــــــوره   فوجودُ الكلِّ عن فيضِ الكـــــــرمِ(4)

و يذهب إلى أن مرتبة مشاهدة الله و الاطلاع على أسراره، والانتفاع بملذاته و معارفه. لا يتم التوصل إليها بواسطة العقل، و إنما بالمجاهدات و أنواع الرياضة الشاقة، في قوله: (الرمل)

كلَّمــــــا رُمت بذاتي و صلةً   صار لي العقل مع العلم جلَـــــمَ(5)

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(2) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 187.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 145.

(4) نفسه، ص 156.

(5) نفسه، ص 157؛ يقول الحرالي: "**أقمت ملازما مجاهدة النفس سبعة أعوام حتى استوى عندي من يعطيني دينارا و من يزدريني**". المقري: المصدر السابق، ج2، ص 188.

و هذه المجاهدات و أنواع الرياضة لخصها في مراحل، هي نفس المراتب و المراحل التي رسمها ابن سينا في كتابه **الإشارات**. فهو يعبر عن مرحلة تلطيف السر أو ما يعرف بالأوقات الوجدانية، التي تشرق فيها خلسات من الأنوار الإلهية على النفس في قوله: (الطويل)

و مَسَّت يدانا جوهرًا منه ركبــــــتْ   نـــفوسٌ لنا لماً صفتْ فتجوهــــرنَا

فما السرُّ و المعنى و ما الشّمس قل لنا   و ما غاية البحر الذي عنـــه عبرنا(1)

و عن مرحلة السكينة التي يزيد فيها شروق الأنوار الإلهية ويحصل للنفس فيها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، لتعبر بعدها النفس إلى مرحلة النيل، التي تصبح فيها ذات الصوفي مرآة عاكسةً للألوهية، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهدا الله. و هذا هو حال الوصول أو الوحدة التامة(2)، وكل هذه المراحل وصفها في قوله: (الطويل)

حللنا وجودًا اسمهُ عندنا الفضَا   يــضيقُ بنا وسعًا و نحن فما ضقنـــاَ

تركنَا البحار الزاخرات وراءنَا   فمن أين يدري الناس أين توجهنــــاَ(3)

ثم تأتي مرحلة الغيبة عن النفس، التي يشاهد فيها الله، فيرى بعين الألوهية، و يسمع بسمعها، و يفعل بقدرتها، حيث يقول عنها: (الكامل)

فترى النفسُ عن عالمــــهَا   باختباءِ ليس تُدنيه الهمَــــــــم

ليس يدري من أنا إلا أنـــــا   ها هنا الفهم عن العقل أنبهـــــم(4)

و قوله أيضا في هذا المعنى:

و شمسٌ على المعنى تُطالع أفقنا   فمغربُها فينا و مشرقها منـــــــاَ(5)

و بهذه الأطروحة الصوفية الأشراقية دخل الحرالي بجاية مطلع القرن السابع الهجري، وجلس في جامعها الأعظم مدرسا و مربيا(6)، حيث استطاع أن يجمع من حوله طلبة بجائيين تأثروا بأرائه الإشراقية و هم:

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 156.

(2) إذا لَحظَ الصوفي في هذه المرحلة نفسه، فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها. أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 331.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 156.

(4) نفسه، ص 157.

(5) نفسه، ص 157.

(6) نفسه ص، 224.

أبو الفضل القرطبي (تـ 662هـ/1263م)(1) و أبو الحسن بن علي بن عمران الملياني المعروف بابن أساطير (تـ 670هـ/1271م)(2)، و أبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري (تـ 675هـ/1276م)(3). وأبو زكريا بن محجوبة القريشي السطيفي(تـ677هـ/1278م)(4)، و أبو عبد الله محمد القصري(5)، و أبو عبد الله السلاوي(6)، و الأديب أبو عبد الله التيجيبي(7)، و لما رحل شيخهم الحرالي إلى المشرق، تصدروا بدورهم لنشر التصوف الإشراقي في بجاية في غضون النصف الثاني من القرن السابع الهجري.

حيث كان أبو الفضل القرطبي يقر بالمراتب التي اتبعها الحرالي لبلوغ درجة المشاهدة، لكنه يعتبر أن المشاهدة الواضحة لله تكون أثناء الموت، لأن الموت في رأيه واسطة توصل الحبيب بالمحبوب، و يعتبر أن المعرفة التي تلقتها النفس من خلال شروق الأنوار الإلهية عليها أثناء مراحل مجاهدتها في الحياة الدنيا تنقلب في الآخرة إلى مشاهدة(8).

---

(1) خرج أبو الفضل من قرطبة، و نزل في رباط آسفي، حيث أخذ عن أبي محمد صالح الماجري، ثم دخل بجاية وأخذ بها عن الحرالي، و ظهر له نشاط فاعل في بجاية خاصة بمسجد النطاعين، و في زاويته الخاصة، توفي و دفن في بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص 161و ما بعدها.

(2) كان ابن أساطير زاهدا منقطعا عن الناس، ملما بعلوم شتى: كالفقه، و أصول الدين و علوم الحكم، و علم الوثيقة، توفي في بجاية (سنة 670هـ/1271م). الغبريني: المصدر السابق، ص 199.

(3) ولد أبو محمد عبد الحق بن الربيع في بجاية و قرأ بها، و نظرا لإلمامه بفنون عديدة كالفقه وأصول الدين، وأصول الفقهن و المنطقن و التصوف، و علم العربية، و الكتابة الشرعية والأدبية، و الحساب و الخط، و تقريره للفتاوي و المسائل، إذا استشكل على القضاة حلها، أجمع علماء المغرب الأوسط بأنه لم يكن يضاهيه أحد من علماء وقته و لما توفي سنة 675هـ/1276م دفن خارج باب المرسى، و حضر جنازته خلق كثير. الغبريني: المصدر السابق، ص 85 و ما بعدها؛ التنكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

(4) أخذ أبو زكريا بن محجوبة التصوف عن الحرالي في مصر، و لما عاد إلى بجاية عمل على نشر أفكار شيخه، إلى أن توفي سنة 677هـ/1278م، الغبريني: المصدر السابق، ص ص 119، 120.

(5) كان أبو عبد الله محمد القصري زاهدا متواضعا، على أخلاق السلف الصالح، عالما بالفقه وأصول الدين، وأصول الفقه و علم العربية. الغبريني: المصدر السابق، ص 170.

(6) حسب إشارات الغبريني، فإن عبد الله السلاوي يكون قد دخل بجاية أوائل القرن السابع الهجري، قادما إليها من سلا. و تظهر مساهمته في إثراء الحركةالصوفية في بجاية، من حيث أنه منهل صوفي، اغترف منه كبار صوفية المغرب الأوسط، كأبي زكريا يحي الزواوي، صاحب تيار التخويف و الترهيب، و بانضمامه إلى الاتجاه الحرالي أصبح أحد أعمدة التصوف الإشراقي بهذه المدينة. المصدر السابق، ص 139، 162.

(7) ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 579.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 162.

و لنشر أفكاره الإشراقية أسس **زاوية** في بجاية، كان يقيم فيها مع خواص من تلامذته، الذين كانوا يتبعونه أيضا في رحلاته التي كان يقوم بها خارج بجاية في شكل سياحة روحية، يكشف لهم أثناءها عن كراماته، ويبصرهم بسبل العارفين(1). غير أن الملاحظ أن عدد تلامذته كانوا من القلة. و قد ذكر الغبريني بعضهم مثل: أبي زكريا الكماد، و معاوية الزواوي و أبي محمد عبد الله بن المعطي التدلسي(2). و قد علل أبو زكريا بن محجوبة السطيفي أحد أقطاب التصوف الإشراقي، و من المعاصرين لأبي الفضل القرطبي، انحصار أفكار القرطبي في قلة من التلامذة الأتباع إلى إفتقار عامة البجائيين إلى بصيرة و سريرة يعقلون بها أحواله و كراماته(3).

أما ابن أساطير فقد انحصر نشاطه في تلقين أصحابه كتاب **الإشارات** لابن سينا(4)، كما التف من حول أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي مجموعة من الطلبة، كان يلقنهم مراتب الوصول إلى مشاهدة الله(5)، كان قد حددها في قصيدة من خمسمئة بيت، ذكر الغبريني مقاطع منها، تناولت إشارات إلى مرحلة السر، و مرحلة الغيبة، التي يُشَاهدُ فيها الله بعد مراتب المجاهدات، التي تقطعها النفس في قوله: (الكامل)

و بها ركبــــتُ زواخر من حُبهـــا	و لبستُ سرَّ ثوبا آخـــــــــرا
و بها فنبيتُ عن الفناء و غضـــتُ في	ماء الحياةِ مسرمدا و مدهِّـــرا
فتراهُ حين تراك ذاتا رافعــــــــا	لِلُّبس حتى لا تــرى إلا العَـــرَا
فهناك يُفتَـــحُ بابُه، و لطالمــــــا	قد كان دونك مبهما متعــــــذرا(6)

بينما أثرى أبو زكريا السطيفي هذا الاتجاه بمؤلفاته الصوفية، إذ ترك **أشعارا** في التصوف و كتابا **شرح فيه أسماء الله الحسنى** سبق الحديث عنها(7) في حين كان لأبي عبد الله محمد القصري مجلس درس مشهور في بجاية، يحضره جماعة من تلامذته، يشرف على تربيتهم

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 163.

(2) بينما استقر كل من أبي زكريا الكماد، و معاوية الزواوي في بجاية، عاد أبو محمد عبد الله بن المعطى إلى موطنه دلس. و في غياب تعقب المصادر لنشاطه، نرجح أنه عمل بدوره على نشر تعاليم شيخ أبي الفضل القرطبي في موطنه. الغبريني: المصدر السابق، ص 162، 163.

(3) نفسه، ص 164.

(4) نفسه، ص 199.

(5) من بين تلامذته البجائيين الصوفي أبو عمر أحمد العمري. الحفناويك تعريف الخلف، ج2، ص 119.

(6) هذه الأبيات كان قد إنتقاها أبو الحسن الحرالي، لما قرأ قصيدة تلميذه أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي. الغبريني: عنوان الدراية، ص 87ن 88.

(7) نفسه، ص 120.

الصوفية، و يتتبع أخبارهم خارج المجلس، و يكاشفهم بأحوالهم(1). و زاد من تجذر هذا الاتجاه في بجاية إستقرار أبي العباس أحمد بن خالد المالقي فيها، الذي أخذ بدوره ينشر بين طلاب بجاية كتاب **الإشارات** لإبن سينا، فأخذه عنه أصحاب أبي العباس أحمد الغبريني(2). و مما يلفت الانتباه أن صوفية هذا **الاتجاه الإشراقي** كان لهم مسجد خاص يعرف بمسجد **النطاعين**، و يظهر من كنهه أن العامة لم تكن تنظر بعين الرضا إلى نشاطهم، لما كانت ترى في سلوكاتهم و أفكارهم من شذوذ و تنطع لم ترق إلى فهمه(3).

ـ ب ـ إتجاه الوحدة المطلقة:

يرى أصحاب هذا التيار، أن الله هو مجموع ما ظهر و ما بطن و لا شيء سوى ذلك، وكل ما تراه في الوجود ما هو إلاّ أوهام يعتقدها الضمير، و الإنسان مؤلف من حقٍ و باطلٍ، فإذا سقط الباطل المتسبب الوحيد في هذه الأوهام بأنواع المجاهدات، لم يبق سوى الحق الذي يحل في ذات الإنسان(4)، فيصبح سمعه الذي يسمع بهن و بصره الذي يبصر به فتتكشف له الأسرار، وتتجلى له المعاني من غير مبصر و من غير ناطق(5). ظهر هذا التجاه في المغرب الأوسط متمثلا في طريقتين هما: الشوذية في تلمسان والسبعينية في بجاية، فأما الشوذية فنسبة لمؤسسها أبي عبد الله الشوذي الحلوي (تـــ أوائل القرن 7هـ/13م)، الذي نزل من مرسية إلى تلمسان قبيل نهاية المئة السادسة للهجرة، أو في أوائل القرن السابع الهجري، و استقر فيها ممارسا لمذهبه في الوحدة المطلقة(6)، التي أشار إليها في بعض أشعاره كقوله: (الوافر)

إذا نَطَقَ الوجودُ أصاخَ قـــــومٌ ... بأذن إلى نطق الوجـــــودِ
و ذاك النُطقُ ليس به انعجـــــام ... و لكن دقّ عن فهم البليـــــدِ
فكن فطنًا تنادى من قريـــــب ... و لا تك من ينادى من بعيدِ(7)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 170، 171.

(2) نفسه، ص 100.

(3) نفسه، ص 161.

(4) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(5) المقرى: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(6) حسب رواية يحي بن خلدون، فإن نزول الحلوي و استقراره في تلمسان كان آواخر دولة الموحدين في الأندلس، أي عهد المأمون (624هـ-630هـ/1226م-1232م). غير أن المؤكد أن الحلوي كان موجودا في تلمسان أوائل القرن السابع الهجري/13م، لأن إبراهيم بن يوسف بن دهاق المتوفي في مرسية (سنة 610هـ/1214م)، كان أخذ عن الحلوي في تلمسان قبل وفاته. بغية الرواد، ج1، ص 128؛ ابن فرحون: الديباج، ص 90؛ Georges Marçais : Telmcen, P75.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص128.

و معنى هذه الأبيات، أن الله إذا ما صار للعبد سمعا و بصرا، يسمع به ويبصر به، أصاخ إلى الأحوال و اجتلى المعاني، فيرى من غير مبصر ويسمع من غير ناطق(1). غير أن الحلوي لم يفصح جهارا عن اتجاهه، فكان يظهر في شوارع تلمسان بزي المجانين، و يتستر بمظهر بائع الحلوى للصبيان، الذين كانوا ينقرون له، فيدور و يشطح مرددا مقاطع شعرية في معاني المحبة، و إذا أراد الإنصراف يركب قصبته على هيئة راكب الجواد(2). و يستفاد من سلوكات تلامذة الحلوي الجانب النظري للشونية، فهي إلى جانب قولها بالوحدة المطلقة تذهب إلى الزهد في كل شيء، مع إثارة الخمول، و اعتماد التمثيل و التشبيه، واللجوء إلى النوادر لتقريب الفهم إلى الحاضرين، و مؤانستهم و إطلاعهم على الكرامات التي يتوصلون إليها(3).

و من بين الذين تلقوا الشونية عن الحلوي في تلمسان(4) إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف بابن المرأة (ت 610هـ/1214م)(5) الذي كان ينزوي مع شيخه الحلوي يتعبدان في كهف خارج باب كشوطة(6)، و بوفاة الحلوي، تزعم ابن دهاق نشر الشونية، فأخذها عنه أبو عثمان سعيد بن عبد الله المعروف بالجمل(7)، الذي دخل بجاية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري، و لقنها بدوره لطلبتها(8). و نظرا لجانب التخفي و التستر، الذي اعتمده

---

(1) المقرى: المصدر السابق،ج5، ص 260.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص127، 128؛ تنكره في زي المجانين يعكس تخوفه من سلطة الموحدين، خاصة بعدما اعتبر مع جملة اتباعه، أن العلوم الشرعية غير صحيحة في ذاتها، و هو تورط صريح في شؤون السياسة؛ المقري: المصدر السابق، ج5، هامش ص 261.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص 325.

(4) كان أبو عبد الله الشوذي يدرس بمسجد كائن بخندق عين كسور، خارج باب القرميدين شمال مدينة تلمسان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 90، 127؛ ابن مريم: البستان، ص 69.

(5) سكن ابراهيم بن يوسف بن دهاق مالقة، و نبغ في علم الكلام و الحديث، و التفسير والتاريخ، و نظرا لانتحاله الطريقة الشونية، و أخرجه القاضي أبو بكر ابن المرابط من مالقة، فإتجه إلى مرسية و توفي بها (سنة 610هـ/ 1214م). و من مؤلفاته كتاب **اجماع الفقهاء**. ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص 325، 326؛ ابن فرحون: الديباج، ص 90؛ ابن خلدون: شجرة النور الزكية، ص 173.

(6) يقع باب كشوطة في الناحية الغربية من مدينة تلمسان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 90، 128.

(7) أبو عثمان سعيد الجمل الصوفي ميسور الحال، متمكن في أصول الدين، لم تكن له حرفة سوى الإنشغال بالعلم. الغبريني: المصدر السابق، ص 198.

(8) نفسه، ص 198؛ الظاهر أن الشونية كانت موجودة في بجاية منذ القرن السادس الهجري/12م، يمثلها أبو عبد الله العربي (ت611هـ/1214م)، كان أيضا مستترا في صورة البله، يركب قصبته، و يخرج للسياحة و الحج تماما كما يفعل الحلوي. الغبريني: المصدر السابق، ص80.

صوفية الطريقة الشوذية تقليدا لشيخهم الحلوي، لم نتمكن من الوقوف على عدد كبير من أسماء طلبتها و منتحليها(1)، رغم أن إنتشارها تجاوز حدود المغرب الأوسط إلى إفريقية قبل وفاة الحلوي أوائل القرن السابع الهجري(2). لكنها ظهرت جليا خلال النصف الثاني من القرن السابع الهـجري/13م، مـمثلة في الصوفي أبي عبد الله محمد بن الخميس التلمساني (تـ708هـ/1309م)(3). الذي كان مطلعا على المعارف و الفلسفات القديمة(4)، و خاض تجارب صوفية عديدة قبل أن يستقر أمره على الطريقة الشوذية. أشار إلى بعضها في أشعاره، كتجربته في الإتصال بعالم الشهادة بواسطة التأمل العقلي على طريقة الفرابي (تـ 339هـ/950م)، وتجربته في تلقي الأنوار الإلهية على طريقة السهروردي، في قوله: (الطويل)

و سرتُ إلى فراب منها نفحـــةً	قـدسيةٌ جاءت بنخبة آلهـــاَ
ليصوغ من ألحانهِ في حَانهـــا	ماسوّغ القسيس من أرمالهـاَ
تغلغلتُ في سهرورد فأسهـرتُ	عـينا يؤرقها طروق خيالهـاَ
فخبا شهاب الدين لما أشرقــتْ	و خوى فلم يثبت لنور جلالهـاَ(5)

و الظاهرأن هذه التجارب الصوفية لم تُشْمل النهم الروحي لإبن خميس، الذي إعتكف دارسا متفحصا لما كتبه أساطين الوحدة المطلقة الأندلسيون، و على رأسهم : أبو محمد عبد الحق

---

(1) نرجح أن تخفي صوفية الطريقة الشوذية و تسترهم، يعود إلى خوفهم من الموحدين، خاصة بعد أن أعلن الخليفة المأمون (624هـ ـ630هـ/1224م ـ 1233م) ترك الجدال والابتعاد عن علم الكلام و الفلسفية حفاظا على وحدة الدولة. عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياتي، ج2، ص 375.

(2) يظهر هذا من خلال إرسال الحلوي تلميذه ابن دهاق إلى تونس ليتلقى أصول الشوذية عن أحد تلامذته التونسيين. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(3) ابن الخميس من أهل تلمسان، اشتغل موظفا بديوان الإنشاء عند الزيانيين و نبغ في صناعة العربية والأصلين، و قول الشعر، فر من تلمسان أثناء الحصار المريني عليها (تـ 698هـ ـ707هـ/1299م ـ 1308م)، و دخل غرناطة فلقى فيها كل الإحترام والإكرام من طرف وزيرها أبي عبد الله بن الحكم، إلى أن قتل في عيد الفطر سنة 708هـ/1309م. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج4، ص 231؛ السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، ج1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى البابلي وشركاءه، 1384هـ/1964م، ص 201

(4) أكد ابن خميس إلمامه بفلسفة كبار فلاسفة الإغريق و الفرس في قوله: (الكامل)

بلغت بهرمس غاية ما ناهلهـا	أحد ناء لها لبعد منالهـــا
و عدت على سقراط سورة كأسها	فهريق ما في الدُن من جريالها

المقري: المصدر السابق، ج5، ص ص 359، 369.

(5) نفسه، ج5، ص 369.

بن سبعين(1)، و أبو عبد الله الشوذي. واختار الشوذية كطريقة، ختم بها تجاربه الصوفية معبرا عن هذا الاختيار في قوله: (الكامل)

و بدت علي الشوذي منها نشوةٌ ... ما لاَح منها غير لَمعة آلهـــا
بطلت حقيقة و حالت حالُـــــه ... فيما يعبر عن حقيقـــة حالـــهَا
هذي صبابتهم ترق صبابــــةً ... فيروق شاربها صفاء زلالهَا(2)

كما تحول إلى مبشر بالشوذية داعيا إليها، مبررا سلوكاتها و شطحاتها، التي كانت تبدو غريبة للذين لا يبصرون أبعد من المظهر الخارجي لأتباعها، في قوله: (الكامل)

فإذا رأيت مُدلها مثلي فخـــذْ ... في عذلهِ إن كنت من عذالهـــا
لا تعْجبن لما ترى من شأنهـــا ... في حلّها إن كان أو في ترحالهـا
فصلاحها بفسادها و نعيمُهَـــا ... بعذابها و رشادُها بضلالهـــا(3)

لكن الظاهر أن ابن الخميس لم يوفق في نشر الشوذية بتلمسان، لعدة عوامل **أولا:** أنه إعتمد أسلوب السياحة و العزلة على نمط الحلوي(4). **وثانيا:** إخفاؤه لإنتمائه الصوفي في قالب رمزي، كما هو الشأن في قصيدته التي مطلعها: (الكامل)

عجبا لها أيذوق طعم وصالهـــا ... من ليس يأمُل أن يمر ببالهـــا(5)

مما أدى إلى تباين أهل عصره في الوقوف على حقيقة أمره، حيث وصفـــه الفقيه الصوفي أبو إسحاق التنسي في خانة الشعراء(6)، مقللا من شأنه(7). أما العبدري الذي إلتقى به

---

(1) عندما أطلع ابن الخميس على كتاب الفقرية لأبي محمد بن عبد الحق كتب على ظهره قائلا : (البسيط)

الفقرُ عندي لفظ دقّ معنـــــاهْ ... من رامه من ذوي الغايات عناهْ
كم من غبيّ بعيد عن تصورهِ ... أراد كشف معماهْ فعمــــــــاهْ

المقري : أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج2، تحقيق إبراهيم الإبياري و عبد الحفيظ شبلي، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة 1359هـ/1940م، ص 303.

(2) نفسه، ج2، ص 321.

(3) نفسه، ج2، ص 321.

(4) المقرى: نفخ الطيب، ج5، ص 359.

(5) المقرى: أزهار الرياض، ج2، ص 321.

(6) المقرى: نفخ الطيب، ج5، ص 370.

(7) لما لقى تقي الدين قاضي قضاة مصر أبا إسحاق التنسي في مصر أخذ يسأله عن حال العالم ابن خميس ويصفه بالفضل و يشيد بخصاله، تعجب التنسي و قال: أن هذا الرجل ليس بهذه الحالة التي وصفتم إنما هو عندنا بشاعر فقط. المقرى: نفخ الطيب، ج5، ص370.

في تلمسان سنة 668هـ/1269م فقد وصفه بالأديب الشاعر المهتم بالعلم(1). بينما وصفه أبو عبد الله محمد البيري ــ شيخ النحاة بالأندلس ــ بأنه غزالي الوجهة الصوفية في قوله: (البسيط)

رقّت حَواشي طبعك إبن خميس فهفا قُريضك لي وهَاج رَسيسي

نظمٌ و نثرٌ لا تباري فيهـــا عززت ذاك و ذا بعلم الطوسي(2)

و حتى الذين لم يعاصروه من المؤرخين و التراجمة و غير بعيدين عنه زمنيا أدرجوه في اتجاهات صوفية لا تعدو الحقيقة الكاملة، فهذا يحي بن خلدون (تــ 780هـ/1378م)وضعه في دائرة الصوفية الباحثين في أسرار الحروف(3)، بينما فضل أخوه عبد الرحمن بن خلدون (تــ808هـ/1405م) نعته بالصوفي المتجرد(4). و **ثالثا:** لأن الشوذية تعتبر العلوم الشرعية غير صحيحة في ذاتها (5). وهذا ما دفع عبد الرحمن ابن خلدون إلى القول: " بأن صوفية الوحدة المطلقة إرتكبوا في الشريعة و متشابهها مرتكبات غريبة(6). لذا وقف منه فقهاء تلمسان موقفا عدائيا، على رأسهم القاضي إبن هدية القرشي (تــ 737هـ/1337م)(7)، الذي وصفه بالكفر و الزندقة(8). و لا شك أن هذا الإتهام أصبح محل إهتمام العامة في تلمسان، التي تجافت بدورها عما كان يكتبه ابن الخميس، بحكم عدم قدرتها على فهمه، و كذا إنشغالها بالسعي وراء الحياة الدنيا. و قد وصف بدوره هذه العلاقة التي جمعته بالعامة في قوله: (الكامل)

و من العجائب أن أقيم ببلدةٍ يـــومًا و أسلمُ من أذى جُهالهـــا

شُغلوا بدنياهم أما شغلتهـم عنى فـــكم ضيعت من أشغالهـــا

حُجبوا بجهلهم فإن لاحت لهم شمس الهدى عبثوا بضوء ذبالها(9)

---

(1) الرحلة، ص 13.

(2) المقرى: نفخ الطيب، ج 5ص 359.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 109.

(4) رحلته شرقا و غربا، ص 832.

(5) المقرى: نفخ الطيب، ج5، هامش ص 260.

(6) هذا ما قصده ابن خلدون في قوله: " **يفسرون المتشابه من الشريعة كالروح و الملك و الوحي و العرش والكرسي و أمثالها بما لا يتضح أو يكاد، و ربما يتضمن أفعالا منكرة و مذاهب مبتدعة**". شفاء السائل، ص 52.

(7) أبو عبد الله محمد بن منصور بن هدية القرشي يعود أصله إلى عقبة بن نافع، تولى قضاء تلمسان، و اشتهر بكثرة تأليفه في شتى الميادين، إلا أن براعته كانت أكبر في الأدب و علم الوثائق و كتابة الرسائل الديوانية عند ملوك بني زيان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص116.

(8) المهدي أبو عبدلي: أهم الأحداث الفكرية بتلمسان و المغرب عبر العصور و نبذ مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها، مجلة الأصالة، السنة(4)، العدد(26)ن جويلية أوت 1975، ص 131.

(9) العبدري: الرحلة، ص 14؛ المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 321.

و خلاصة القول فإن هذه العوامل جعلت الشوذية من أواخر القرن السادس الهجري/12م إلى نهاية القرن السابع الهجري 13م رهينة نخبة من الصوفية يعدون على الأصابع، و لم يصبح لمؤسسها الحلوي صيت إلا بعد أن قام السلطان المريني أبو عنان عند إستلائه على تلمسان والمغرب الأوسط سنة 754هـ/1353م ببناء **زاوية**(1) و **مدرسة**(2) و **جامع**(3) بقرب من ضريح الحلوي شمال تلمسان، سماهم بإسم الحلوي إكراما له. بل أن التلمسانيين أدركوا أيضا مكانته، فأطلقوا على الباب الشمالي من مدينتهم **باب الحلوي**(4).

السبعينية: ينسب هذا التيار لأبي محمد عبد الحق بن إبراهيم المعروف بابن سبعين (تـ669هـ/1270م)(5) تلقى التصوف بمرسية قاعـدة صوفية الوحدة المطلقة، على طريقة الحلوي و ابن دهاق(6) و ألف في مرحلته الأندلسية العديد من المصنفات في هـذا الاتجاه ـ سبق الإشارة إليهاـ(7) استعمل فيها الألغاز و الإشارات و الرموز(8) و ترك أشعارا تضمنت المراحل التي يقطعها السالك ليحقق الوحدة بالله(9) و خاض في علم أسرار الحروف معتبرا أن طبائع الحروف و أسرارها سارية في الأسماء والأكوان منذ أن خلقت، تتنقل في أطوار و تعرب

---

(1) ابن مريم البستان، ص 25؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد التلمساني، ج1، ص 152.

(2) يعلق عبد الله بن الصباح الأندلسي على مدرسة الحلوي قائلا: " **إنها جنة في الأرض، فيها الإطعام من الحلال الموقوف من وقوف الصالحين**" و هذا يعني أن المدرسة كانت إلى عهد ابن الصباح أي خلال القرن العاشر الهجري/16م، تقوم بالتدريس و إيواء الطلبة و أبناء السبيل. رحلة ابن الصباح المسماة منساب الأخبار و تذكرة الأخيار، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 2295، ص 62. حسب عبد العزيز فيلالي فان هذه المدرسة لم تكن لها شهرة كبيرة مقارنة بالمدارس التلمسانية المعاصرة لها. تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص 145.

(3) عرف هذا الجامع بجامع الخطبة الأعظم. ابن الحاج: فيض العباب، ص 335. Rachid bourouiba : Les inscription commemoratives des mosquées d'Algérie O.P.U Alger, 1984, P 154.

(4) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص 90.

(5) عرفوا بالطائفة السبعينية، لأن ابن سبعين كان يرمز لنفسه ابن 0 -الدارة-، يعنيك شكل الدائرة مثل الصفر، وهي في حساب بعض طرق المغاربة سبعون. المقري: نفح الطيب، ج2، ص 196.

(6) وقع ابن المقري في اضطراب حين ذكر أن ابن السبعين أخذ عن أبي دهاق، تلميذ الحلوي، و تبعه في ذلك من المستشرقين انجيل جنثالث بالنثيا. و الصحيح أن ابن السبعين لم يأخذ عن أب الدهاق، لأن الأول ولد بمرسية سنة 614هـ/1218م و الثاني توفي في نفس المدينة سنة 611هـ/1225م. نفح الطيب، ج2، ص 202م تاريخ الفكر الأندلسي، ص 387.

(7) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 199؛ إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج1، ص 503، إنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 387.

(8) الغبرني : المصدر السابق، ص 209؛ القرافي: توشيح الديباج، ص 154؛ التنبكتي: نيل الإنتهاج، ص 184.

(9) الغبريني: المصدر السابق؛ ص 209.

عن أسراره(1). فتبعه خلق من الصوفية عرفوا بالسبعينية، نزل بهم سبتة و لما لقي معارضة من فقهائها(2) رحل إلى بجاية التي دخلها خلال العقد الثالث من النصف الأول من القرن السابع الهجري، حاملا إليها تركة مصنفاته(3) يصحبه أتباع السبعينية(4) أبرزهم: أبو الحسن علي الششتري (تــ 668هــ/1269م)(5) الذي صرح جهارا عن مذهبه في الوحدة المطلقة لما سمع مجودا للقرآن يقرأ قوله تعالى: "**إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني**"(6) فأنشد قائلا: (البسيط)

أنظر للفظِ أنا يا مغرمًا فيـــــه   من حيث نظرتُنا لعلَّ تَدريـــه

خلِّ ادخارك لا تفخر بعاريــــة   لا يستعيرُ فقيرٌ من مواليــــه

جسومُ أحرفهِ للسرِّ حاملــــةٌ   إن شئت تعرفه جرِّد معانيـــــهِ(7)

ومن هذا المنطلق انقسم طلبة بجاية إلى مجموعتين، مجموعة أخذت عن ابن سبعين، وهم أصحاب أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني(8) ومجموعة ثانية أخذت عن الششتري نظرا لطريقته الحسنة في التدريس(9). ولا يستبعد أن تكون هذه المجموعة قد تلقت عنه مؤلفاته في الوحدة المطلقة. و لما رحل ابن سبعين و أتباعه إلى المشرق، بقيت مؤلفاته محل اهتمام البجائيين طيلة النصف الثاني من القرن السابع الهجري، من ذلك أن أبا العباس أحمد بن أحمد الغبريني

---

(1) حسب عبد الرحمن ابن خلدون فإن حاصل هذا العلم، تصرف النفوس الربانية أي التي تحقق لها الوحدة مع الله، في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، و الكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. شفاء السائل، ص 53.

(2) أوّل فقهاء سبتة ما كتبه ابن سبعين، و اعتبروه من الفلاسفة مما حذا بحاكمها ابن خلاص إلى نفيه. الباديسي: المقصد، ص ص 34، 69؛ المقري، نفح الطيب، ج2، ص 197.

(3) كانت مؤلفات ابن سبعين متداولة بين تلامذته في بجاية. الغبريني: عنوان الدراية، ص 209.

(4) ينقسم أتباع ابن سبعين إلى ثلاثة أنواع، النوع الأول: و هم أصحاب القائلين المطلقة و لهم إلمام بأفكار شيخهم الصوفية. و النوع الثاني: و هم أصحاب الدفافيس، أي العباءات المصنوعة من الصوف. و النوع الثالث: و هم الفقراء من الصوفية، لكنهم من عامة الناس. الغبريني: المصدر السابق، ص 209؛ المقري: نف الطيب، ج2، ص 197.

(5) أبو الحسن علي النميري الششتري من قرية ششتر، من عمل وادي آش بالأندلس، مجود للقرآن و عالم بمعانيه، أخذ التصوف عن ابن سبعين و لما توفي هذا الأخير سنة 669هــ/1270م انفرد بمشيخة الطائفة السبعينية، حيث كان يتبعه في سياحته أربعمائة فقير، توفي بقرية الطينة بالشام، و دفن بدمياط. المقري: نفح الطيب، ج2، ص 187.

(6) سورة طه: الآية 14.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

(8) نفسه، ص 209.

(9) نفسه، ص212، حسب التنبكتي فإن الششتري قد أفلح في نشر طريقته الصوفية ببجاية. كفاية المحتاج، ص64.

إلتقى بصوفية بسطوا له رموز و إشارات ابن سبعين في الوحدة المطلقة مما يؤكد استمرار السبعينية في بجاية إلى نهاية القرن السابع الهجري(1).

ـ جـ ـ إتجاه وحدة الوجود(2):

تتلخص الفكرة العامة لهذا الاتجاه في أن الوصول إلى مرتبة الإنسان الذي حصر فيه الله صفاته و أسرار كونه، تتحقق عن طريق التوصل بواسطة العقل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، و في أسباب وجودها، و يسمونها مرتبة الكمال الأسمائي، ثم الاقتناع بأن الموجودات حصلت دفعة واحدة في شهود الحق، و هي مرتبة الكمال الوجداني(3).

و حتى يحدث حلول الله في ذات الإنسان، و اكتسابه إلى العلوم اللدنية، يتم تجريد النفس بواسطة المجاهدات، من الملذات الدنيوية و الخواطر والأوهام، فتصبح حواس الإنسان و ملكاته مسيرة من طرف الله بواسطة نور يقذفه في عقل الإنسان، فتصير له ملكة قوية في إدراك الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية(4). و ذهبوا إلى القول بأن كل ما تراه ليس إلا تعينات للذات الإلهية، و يعللون ذلك بقولهم: **" أن الله أراد أن يظهر المخلوقات عامة، والإنسان خاصة، ليعرف و يرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه"** و يعرف هذا عندهم بتجلي الذات الإلهية على نفسها، التي لم يكشف الله عنها مطلقة، و إنما عينها و قيدها(5).

---

(1) الغبريني : المصدر السابق، ص 309؛ من مؤلفات ابن سبعين في المشرق: **"كتاب الإعتراض على العارف بالله أين الفارض"**، و **" رسائل في الأذكار"**، و **" ترتيب السلوك"**، و كتاب **"الكد"**. المقري: نفح الطيب، ص 185، وما بعدها.

(2) ظهرت وحدة الوجود في العهد الأموي بقرطبة على يد **محمد بن مسرة** (تـ319هـ/932م)، الذي إستقاها بدوره من أراء الفيلسوف اليوناني **أنباذ و قليس**، و مزجها **بالغنوصية (العرفانية)**، و بأفكار المدرسة الأفلاطونية المحدثة، و وضع من كل هذا المزج كتبه، أبرزها: كتاب **"التبصرة"**، و كتاب **"الحروف"**، و من تلامذته في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حي بن عبد الله، و خليل بن عبد الملك القرطبي، و محمد بن سليمان العكي، و أحمد بن فرج بن منتيل. و في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي تأثر به آخرون مثل إسماعيل بن عبد الله الرعيني، و محمد بن عيسى الألبيري. كما أخذ بها أبو العباس ابن العريف (تـ 536هـ/1141م)، فيما يخص أراءها الغنوصية، و ما كاد يختم النصف الأول من القرن السادس الهجري، حتى أصبحت المرية و إشبيلية و مرسية مراكز إنطلقت منها الدعوات إلى القول بوحدة الوجود نحو المغرب الإسلامي، و المشرق مع محي الدين بن عربي، و ولد أحمد بن قسي صاحب كتاب **خلع النعلين** و غيرهما. إنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 336 و ما بعدها؛ أبو ريان : المرجع السابق، ص ص 415، 416؛ النيال : المرجع السابق، ص 273.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(4) أنجيل جنثالث، المرجع السابق، ص ص382، 383.

(5) ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص 604.

ظهر هذا الاتجاه في تلمسان ممثلا في الصوفي أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الذي كان في إشبيلية غزالي الوجهة الصوفية(1) و لما نزل تلمسان و استقر فيها خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، اعتمد أولا أسلوب الوعظ في دعواته إلى الزهد في الدنيا(2) ثم إنتقل إلى القول بوحدة الوجود التي فصل نظريتها في أشعاره، فهو يعبر عن مرحلة الكمال الأسمائي و الكمال الوجداني، و الاعتقاد بأن كل ما تراه ما هو إلا تعينات للذات الإلهية، في قوله (الكامل)

الله قل و ذر الوجود و ما حوى　　إن كنت مرتادً بلوغ كمـــــال

فالكل دون الله إن حققتـــــهُ　　عدم عن التفصيل و الإجمـــالِ

فالعارفون فَنوا و لما يشهـدوا　　شيئا سوى المُتكبرِ المتعـــالِ(3)

و يصرح بأن بلوغ مرتبة حلول الله في ذات الإنسان، يتم التوصل إليها عن طريق المجاهدات، و الإدراك العقلي في قوله: (الكامل)

من لا وجودَ لذاتـــه من ذاته　　فـــوجوده لولاهُ عين مُحـــال

فالمح بطرفك أو عقلك هل ترى　　شيـــئا سوى فعل من الأفعـال

و انظر إلى أعلى الوجود و سفلهِ　　نظرا تؤيـدهُ بالاستـــــدلال(4)

كما يذهب إلى القول بأن الله أراد أن يظهر الإنسان و سائر المخلوقات والموجودات، ليرى نفسه في صورة تظهر فيها صفاته وأسماؤه و هذا الظهور لا يعني أن الله أظهر ذاته المطلقة المجردة من العلاقات والنسب، بل كشف عنها في تقييد و تعيين و هذه الموجودات الظاهرة المقيدة زائلة لا محالة، بينما يبقى الله المتعال، كل هذا عبر عنه في قوله: (الكامل)

وجب الوجودُ لذاته و صفاتـــه　　فردا عن الأكفاءِ و الأمثـالِ

فاسكن إليهِ بهمـــة علويـــة　　متنزهًا عما سوى الفعـــالِ

يبقى و كلٌ يضمحلُ وجــــوده　　ما وجبَ كمقيد بـــزوالِ(5)

---

(1) أخذ أبو العيش النظرية الغزالية في إشبيلية عن أبي بكر محمد بن يوسف بن سعادة و أبي عبد الله بن عبد الرحمن التجيبي، و أبي محمد بن حوط الله. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 104؛ كان قبل دخوله التصوف يعمل كتابا عند أحد أمراء الأندلس. ابن مرزوق : المجموع، و رقة 13.

(2) إلى جانب دعواته إلى الزهد، نبغ في الأدب و فن الكتابة و الشعر، و تفسير القرآن، و صنف في أصول الفقه وأصول الدين و توفي قبل كمال المائة السابعة للهجرة، و دفن بباب كشوطة. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 204.

(3) نفسه، ج1، ص 103، 104.

(4) نفسه، ج1، ص 103.

(5) نفسه، ج1، ص 104.

غير أن الملاحظ أنه كان يفتقر إلى جمهور من الطلبة و المريدين الأمر الذي جعله يلجأ إلى الانقطاع و العزلة عن المجتمع التلمساني كما سبقت الإشارة إلى ذلك(1).

و في نفس المدينة، ظهر خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م أبو الربيع عفيف الدين بن سليمان التلمساني (تـ690هـ/1291م) الذي سلك طريقة ابن عربي (تـ 638 هـ/1240م) في القول بوحدة الوجود، و تأثر به في أقواله و أفعاله(2)، حيث تعكس أشعاره تجربته الصوفية في وحدة الوجود، إذ يقر بالتأمل العقلي كخطوة أولية يتم فيها التفصيل في حقائق الموجودات، و في أسباب وجودها، و هي خطوة تخلق لديه حالة وجدانية، يتم بفضلها إدراك، أن الموجودات حصلت دفعة واحدة في شهود الحق، فيقول: (السريع)

كان قيدُ العقل بعقلـــــه   ميل يـــــبدو ذلك الصـــلفُ

فبدا وجه الحبيب لــــــهُ   نسبا للعقــــــل يختطـــفُ(3)

لكنه يعتبر أن العقل قاصر على إدراك الحقائق الإلهية و العلوم اللدنية فيقول: (الطويل)

و قفنا على المغنى قديما فـــما   غنى و لا دلت الألفاظ فيه على المعنى

و كم فيه أمسينا و بتنا بربعــــه   زمـــانا و أصبحنا حياري كما بتنا(4)

و يقر في مقاطع أخرى أن هذه الحقائق و العلوم تدرك بالمجاهدات، التي تطهر النفس والحواس فيقول: (الطويل)

ثملنا و ملنا و الدموع مدامنــا   و لولا التصابي ما ثملنا و لا ملنــــا(5)

---

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 104.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج5ن ص 412؛ الحنفاوي: المصدر السابق، ج2، ص 74؛ إلى جانب قول ابن عربي بوحدة الوجود، ينكر على العقل قدرته على الوصول لإكتساب العلوم اللدنية، لكنه يعتبره خطوة أولية و ضرورية تقود الإنسان إلى الشك في وجود اللهن كما يعتبر الدراسات الكلامية و الأخلاقية حائلا بين الإنسان و شروق الأنوار الإلهية، و يقر ـ بأن الإنسان البسيط أجدر من المتعلم بتلقي الأنوار الإلهية و العلوم اللدنية ـ و قد أكد الطرح في ملاحظة له في بجاية، عن الصوفي أبي عبد الله العربي، إذ قال عنه : "**أنه من الأميين، كشيبان الراعي**". الغبريني: المصدر السابق، ص 80؛ جنثالث: المرجع السابق، ص ص 382، 383.

(3) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الجزري: المختار من تاريخ ابن الجزري المسمى (حوادث الزمان و أنبائه و وفيات الأكابر و الأعيان من أبنائه)، تحقيق خضير عباس المنشداوي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1408هـ/1988، ص 351.

(4) نفسه، ص 350.

(5) نفسه، ص 351.

و قوله أيضا في نفس المضمار: (السريع)

هذا المصلى و هذه الكتـــــــبُ لمثل هذا يهــــــــــزنا الطـــــربُ

خمرتها من دمي و عـــاصرهـــا ذاتي و من أدمـــــــــعي لها الحببُ(1)

و في منظور العفيف و فلسفته أن النفوس التي تطهرت من ملذات الدنيا و الأوهام، تصبح حواسها مسيرة من طرف الله الذي يقذف في عقول أصحابها النور ـــ الحب ـــ فتصبح قادرة على إدراك الحقائق الإلهية، و العلوم اللدنية، و من ثم تتحقق لها الوحدة بالله، و تكون غالبة عن وعيها، لذا يقول: (الطويل)

نـــفوسٌ نفيسات إلى الوجد حنَّـــــت فلما سقاها الحب بالكـــأس جنَّت(2)

كما يذهب مثل أساطين وحدة الوجود الآخرين إلى القول بتجلي الذات الإلهية على نفسها، فيقول: (الطويل)

فلما رأتنا أننا لا نراهم رأينــــــــــاهم فــــي القرب إذ ذاتنا منــــــــــا

و لكنهم لم يتركونا نراهم إلا أن مَحونا ثم كانوا و ما كنـــــــــــــــا

فراحوا كـــما كانوا و لا عَينٌ عندهـــم تراهم و لا يسهدُ الفردُ من مثني(3)

لكنه يرى أن كل ما نراه في الوجود، و الذي يعد تعينات للذات الإلهية، لا يعدو الحقيقة الإلهية، بمعنى أن الله عين ذاته، و قيدها في الوجود، و لم يكشف عنها، لذا يصف الله بمطلق الجمال، أي لا يشبهه شيء من الموجودات، و إن كان كل الموجودات، فيقول:

قد شاهد مطلق الجمـــــال بلا رقيب غيرتـــــــــــه و لا حجبُ(4)

و يصف حالة السكر الشديدة، التي يكون عليها الصوفي عندما يحل الله في ذاته، فيقول:

ثم حياة بصافيــــــــــــة لسا نـــها الشمـــــس يعتـــــــــرفُ

فغدا من فـــــــرط سكرتـــــه مع حدود الرســــــــــــم لا يقفُ

ذاهل عمـــــــن يعنفـــــــهُ و على الأحبـــــــــــاب منعطفُ(5)

---

(1) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، تحقيق العربي دحو، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص ص 35، 36.

(2) الجزري: حوادث الزمان، ص 350.

(3) نفسه، ص 351.

(4) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، ص 35. وردت هذه الأبيات بهذه الصيغة إلا أنها ليست ذات أوزان.

(5) وردت هذه الأبيات بهذه الصيغة عن الجزري إلا أنها تفتقر إلى أوزان لذا يصعب تحديد بحرها. حوادث الزمان، ص 351.

و الظاهر أن العفيف كان يطلق في حالة السكر ـ التي تنتابه ـ ألفاظا وعبارات تفهم من طرف سامعيها إلى أن صاحبها تجاوز حدود الشرع، بل هي عند السنية كفر و زندقة، لذا يقول في هذا الشأن معتذرا: (الخفيف)

لا تلم صبوتي فمن حبَّ يصبـــو إنما يرحـــــم المحبَّ المحِبُ

كيف لا يوقدُ النسيم غرامـــــي و له في ديـــــار ليلى مَهبُ

مـــا اعتذاري إذ خبت لي نــــارٌ و حبيبي أنواره ليس تخبـــو(1)

و لم نعثر على ما يدل أن هناك من صوفية تلمسان من تأثر بفلسفة العفيف، و هذا يعود إلى كون أكثر نشاط العفيف تركز في حواضر المشرق، أكثر منه في المغرب الأوسط ـ كما سنبينه لاحقا ـ.

أما في بجاية فلم نعثر فيها على أي نشاط لصوفية وحدة الوجود خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و13 الميلاديين، نظرا لجهودات التيارات السنية في محاربة مثل هذه الأفكار الفلسفية، خلال القرن السادس الهجري/12م(2)، فضلا على السيطرة المطلقة التي فرضتها التيارات الصوفية الأخرى في القرن السابع الهجري/13م على ساحة الفكر الصـــوفي في بجـــاية، كالتـــيار الإشـــراقي، بـــزعامة أبي الـــحسن علي الحرالي(تـ 638هـ/1239م ـ1240م)(3)، و أنصار الوحدة المطلقة من السبعينية التي كان شيخها ابن سبعين (تـ 669هـ/1270م) الذي يرى أن فلسفة ابن عربي (تـ 638هـ/1240م) في وحدة الوجود مخموجة ـ أي عفنة ـ، و بالتالي لم يكن المناخ الصوفي يسمح باستباب إتجاه وحدة الوجود بهذه المدينة(4) ولم يتوقف صوفية وحدة الوجود عند هذا الحد، بل طرقوا علم أسرار الحروف من أجل الوصول إلى كشف أسرار الكون، التي يعتبرونها سارية بأسماء الله الحسنى، ونصوص القرآن(5).

---

(1) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 75.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص69، 70.

(3) برنشفيك: تاريخ إفريقية، ج2، ص 346.

(4) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 208.

(5) ينطلق أنصار هذا الإتجاه من أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والكائنات والموجودات، منذ أن خلقت وتتنقل مع كل التطورات التي تحصل في الكون وتعبر عن أسراره، ثم نطور هذا الإتجاه إلى تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53؛ لم يكن علم أسرار الحروف مقتصرا على صوفية وحدة الوجود، بل وأيضا على

ومن رواد هذا الإتجاه تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني (ت 622 هـ/1225م)، الذي ألف في هذا الميدان مؤلفات كثيرة ـــ سيأتي ذكرها لاحقاـــ جعلت منه رائد علم أسرار الحروف في القرن السابع الهجري /13 ميلادي(1). ومن الذين حذو حذوه نذكر أبا العيش عبد الرحيم الخزرجي، الذي وضع في علم أسرار الحروف كتابا في سفرين، تضمن شرح أسماء الله الحسنى. أشار ابن مريم إليه، ولم يذكر عنوانه(2)، وكذلك **شرح** أبي الربيع عفيف الدين التلمساني ـــ الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا ـــ(3).

لكن الظاهر أن علم أسرار الحروف ومؤلفات البوني لم تنتشر كثيرا في المغرب الأوسط، إلا بعد أن دخلت الحركة الصوفية دائرة الإنحطاط، والطرقية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

=التيارات الصوفية السنية الفلسفية، كالإتجاه الباطني حيث ألف أبو بكر بن برجان كتابه في " **شرح الأسماء الحسنى**" معتمدا في التنبؤ بالأحداث على ممارسة حساب الجمل، وتطبيق ذلك على نصوص القرآن والأسماء الحسنى، بإخضاع القيمة العددية لكل حرف لعمليات حسابية. وقد اهتم بشرحه هذا عفيف الدين التلمساني. السيوطي: طبقات المفسرين، ص20؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص53.

(1) نفسه ، ص 53.

(2) البستان، ص253.

(3) حاجي خليفة: كشف الضنون، ج2، ص1034.

الباب الثالث:

اسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية والدينية والسياسية

الفصل الاول:

1ـ شريحة الصوفية والمجتمع

أ ــ المسلك التقشفي (المأكل والملبس والمسكن)

بــ ــ الزهد في الدنيا(المال والعقار والوظائف السامية)

جــ ــ أخلاق الصوفية

د ــ تكوين الأسرة

هــ ــ الصوفية وحرفهم

و ــ الإعتقاد في الصوفية

ز ــ المفهوم الإجتماعي للكرامة

ك ــ الصوفية والتكافل الإجتماعي

ل ــ الصوفية والقضايا الدينية

إسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية و الدينية و السياسية

– 1 – شريحة الصوفية و المجتمع:

تحلت شريحة الصوفية بخصائص ميّزتها عن باقي الشرائح الاجتماعية الأخرى، من حيث تقشفها في المأكل و الملبس و المسكن، و زهدها في الحياة الدّنيا برمتها، و اتصافها بأخلاق إسلامية عالية، و بوضعية إجتماعية بسيطة، و امتهانها لمختلف الحرف و المهن دون عقدة أو تكبر، معتمدين على أنفسهم في كسب قوتهم اليومي، فضلا على نشاطهم في حقل التّربية و التعليم، و كلّها سمات بحاجة إلى إضاءة لتكوين صورة متكاملة عن وضعية الصّوفية الاجتماعية ومهنها، و أخلاقها و نشاطها داخل مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين.

– أ – المسلك التقشفي (المأكل و الملبس و المسكن):

اتبع صوفية المغرب الأوسط المنهج النبوي في مأكلهم و مشربهم ومسكنهم، و في كبح جماح نفوسهم إزاء مغريات الدنيا و زينتها، فقد كان النبي – صلى الله عليه و سلم – يأمر أصحابه بالصّبر على المكاره و ارتداء الخشن من الثياب(1).

لذا حملت إلينا الرّوايات و كتب التراجم و المناقب، وصفاً دقيقاً لمأكلهم وملبسهم ومسكنهم. و أجمعت في كل الحالات على بساطتها و تواضعها بحيث كان صوفية تلمسان خلال القرنين (6 و7 الهجريين/12 و13 الميلاديين) مقتصدين في معيشتهم زاهدين في الدنيا مقتصرين على القوت البسيط و الزاد القليل من نخالة و شعير و غيرها. فقد كان عبد السلام التونسي يقتات الشعير و إذا اشتهت نفسه اللحم يقوم باصطياد السلاحف البرية و يأكلها(2). بينما اقتصر تلميذه أبو زكريا بن يـوغان (تـ 537هـ/1140م) على لبن ناقتيه(3).

---

(1) كان الرسول (ص) و النبي موسى عليه السلام يرتديان ثياب خشنة، مصداق ذلك ما أورده أبي بردة قال: "**أخرجت إلينا عائشة كساءً ملبّداً و إزارا غليظًا فقالت: قُبض رسول الله صلى الله عليه و سلم في هذين**" و قول أبي مسعود عن النبي (ص) قال :" **كان على موسى يوم كلمه ربه كساء صوف وجبة صوف وكمّة صوف وسراويل صوف و كانت نُعلاه من جلد حمار ميت**". أبو عيسى الترمذي، جامع الترمذي، المجلد الثالث، شرح ونشر عبد الرحمن المبارك فوري، الطبعة الثالثة، دار الكتـاب اللبناني، بيروت، 1404هـ/1984م، ص 48؛ وحول هذا الموضوع انظر إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 135.

(2) ابن الزيات : التشوف، ص 88؛ يحي بن خلدون، بغية الرواد، ج1، ص 125؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ج1، ص 102.

كما كانا كل من أبي إسحاق بن إبراهيم بن يسول الإشبيلي، و أبي عبد الله بن البلد يقتتان من الشعير(1). و كان أبو البيان واضح (عاش في القرن السابع الهجري) قاهرا لأحواله لا يفطر إلاّ على رأس أربعين يوما بقليل من الخبز و حب الجودر(2). و كذلك كان أبو عبد الله بن الملك يقتات من الشعير و الشحم(3). ومثله أبو الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/1119م) يواضب على الصيام و يأكل القليل من الطعام حتى أصفر وجهه و رقت ساقاه(4).

أما أبو اسحاق إبراهيم التنسي (تـ 680هـ/1281م) فقد كان يقتصر على بعض طعام يأتيه من بعض الصالحين المقيمين في الونشريس(5). و كان أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 861هـ/1282م) يكثر من الصوم ويتقشف في مأكله و يقتصر على قوت لا يكاد يحفظ بـنيته. إذ كان يفطر على قشرة من الخبز و بيضة واحدة رغم ما لـديه من الخيرات والثمرات(6).

و رغم أن أكثرهم كانوا ميسوري الحال إلاّ أنّهم كانوا يفضلون أكل الشعير بالشحم والآدم(7). و قد أطلعنا الغبريني على بعض صوفية بجاية الذين كانوا مثل نظرائهم التلمسانيين يقتصدون في المأكل و الملبس. و من بينهم: أبو زكريا يحي الزواوي (تـ611هـ/1215م) الذي كان يعيش على البقول المباحة، و إذا اشتهى اللحم يصطاد السمك من البحر(8). و وصف أبو الحسن عبيد الله النفزي (تـ634هـ/1237م) بأنه كان على أخلاق السلف الصالح في المأكل والمشرب و الملبس(9). و عن أبي النجم هلال بن يونس وأبي الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير بأنهما كانا متعففين مقتديين(10)، و كل هذه القرائن تعكس مقاومة الصوفية لشهوات البطن، و كبح جماح النفس و تعذيبها في الدنيا.

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 119.

(2) الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص 452؛ الجودر من أجدر فيقال أجدرت الأرض و الشجر بمعنى أخرجت ثمرا كالحمص. إبراهيم أنيس و آخرون: المعجم الوسيط، ج1، ط2، دار الأمواج، بيروت، لبنان 1410هـ/1990، ص110.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص78؛ ابن مريم: البستان، ص 303.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 38.

(6) نفسه، ورقة 6.

(7) نفسه، ورقة 30.

(8) عنوان الدراية، ص 136.

(9) نفسه، ص 177.

(10) نفسه، ص ص 169، 199.

كما اعتادوا على لبس الصوف و فضلوه على غيره من أنواع اللباس، باعتباره رمزا للتقشف، و هجران الحياة الدنيا و الزهد فيها، حيث تبقى جبة الصوف الواحدة على ظهر صاحبها عدة سنوات(1). و من الأمثلة على ذلك أن عبد السلام التونسي كان يرتدي في تلمسان كساء خشنا من الصوف(2)، و كذلك تلميذته آمنة بنت يغروسن التي كانت تلبس خمارا وجبّة من الصوف(3). كما كان أبو عبد الله بن الملك، يرتدي جبّة من الصوف تظل عليه لسنين، وكلما تصدق عليه صاحبه أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق بكسوة كل سنة من القطن الخشن يقول له أنظر لي أخشن منها(4). و كان أبو إسحاق إبراهيم التنسي، يلبس المرقعة بين ثيابه، و هي عبارة عن جبة صوف سوداء اللون، مبطنة بخرقة سوداء محشوّة بالقطن، مرقعة، يضع فوقها برنسا أخضر اللون أو أسود ـ الغفارة ـ، و يتعمم بعمامة أهل إفريقية(5).

و في قلعة بني حماد ارتدى أيضا أبو الفضل بن النحوي لباسا خشنا من الصوف قصره إلى حد ركبتيه(6). كما ارتدى بعض صوفية بجاية لباسا من الصوف يعرف بالطيلسان(7) من بينهم الصوفي أبو زكريا يحي الزواوي، و الصوفي أبو الحسن علي الحرالي (تـ 638هـ/ 1240م)(8). وتميز أبو عبد الله محمد بن القاسم السجلماسي (توفي في قلعة بني حماد) بارتدائه وزرة في وسطه و شملة على كتفيه على هيئة المحرم(9). كما نقل إلينا المقري إرتداء أتباع ابن سبعين (تـ669هـ/1260م) في بجاية عباءات من الصوف عُرفت بالدفافيس(10). وارتداء أبي علي عمر بن عبد المحسن الوجهاني (تـ 690هـ/1291م) قميصا و عمامة و مئزارا،

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 88؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 90.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(5) هذه العمائم كانت تصنع في تلمسان ثم انتقلت صناعتها إلى تونس. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 40؛ حسب البرزلي فإن الخرقة هي المرقعة. مسايل الأحكام، ج4، ورقة 314.

(6) ابن زيات : المصدر السابق، ص 78.

(7) الطيلسان مأخوذ من الأطلس و ما في لونه طلسة، أي ثوب مزيج لونه بين الأغبر و الأسود. ابراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، ص 562.

(8) الغبريني : عنوان الدراية، ص 137، ص 149.

(9) نفسه، ص 132؛ الشملة كساء من صوف أو شعر يتغطى به الصوفي و يتلفف به كأن يقال: اشتمل بثوبه أداره على جسده كله حتى لا تخرج منه يده، و هو يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى و عاتقه الأيسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى و عاتقه الأيمن فيخيطها جميعا. إبراهيم أنيس و آخرون: المرجع السابق، ج1، ص 495.

(10) نفح الطيب: ج2، ص 197؛ الدفافيس مفردها دفناس ثوب طويل ثقيل.

ويحمل في يده عكازًا و ركوة(1). و كان أبو العباس أحمد الخراز (تـ 600هـ/1206م) يرتدي المرقعة في بجاية(2). و لبس البعض أثوابًا بالية مرقّعة على هيئة المتسولين كأبي علي عمر الحباك (تـ 613هـ/1218م)(3). والبعض الأخر كان يلبس جبة من تليس و برنسًا مرقعا ويرتدي شاشية من سعف(4). لكن هناك من الصوفية من لم يتقيد بلباس الصوف و المرقعة مثل أبي مدين شعيب في بجاية، إذ كان يتجمل بأحسن الثياب حتى شبهت حالته بحالة الملوك(5). لأنه كان يرى أن التوصل إلى كشف الحقائق الإلهية لا يتم بلباس الصوف و المرقعة و الخرقة، وإنما بالزهد و العلم و التوكل و اليقين(6). وهو بذلك يصدق فيه قول أبي عبد الله محمد بن أبي الطوبي في قوله: (البسيط)

ليس التصوف لبس الصوف ترقعهُ و لا بكاؤك إن غنى المُغنـــونا

و لا صياحٌ و لا رقص و لا طرب و لا تغاش كأن قد صرت مجنونا

بل التصوف أن تصفو بلا كـــدر و تتبع الحق و القرآن و الدينـــا(7)

و كذلك كان أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفري (تـ 625هـ/1228م) جميل المنظر رائق الملبس على حد تعبير يحي بن خلدون(8). كما تأثر بهذه النظرة أيضا في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1282م) الذي كان يلبس أحسن الثياب ويفضل اللون الأبيض في فصل الصيف، و يرتدي الملائم التونسية والأحارم، و لا يتعمم حتى قال عنه الفقهاء أنهم لم يروا أحسن منه صورة، و لا أجمل منه هيئة، و لا أطيب منه رائحة(9). و قد تبعه في ذلك أهله من متصوفة المرازقة الذين كانوا يتمتعون بالمال و الجاه و يلبسون أحسن الثياب(10).

---

(1) الخنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف ، ج2، ص 121.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص108.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص 195، ص 318.

(5) ابن القنفد: أنس الفقير، ص 94.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 63

(7) الأصفهاني: خريدة القصر، ج1، ص172.

(8) بغية الرواد، ج1، ص 112.

(9) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6

(10) نفسه، ورقة 5.

لكن الظاهر أن ثورة إخراج التصوف من دائرة المرقعة و الخرقة(1)، التي بدأها أبو مدين في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة و تأثر بها أبو الحسن الشاذلي، وواصلها ابن مرزوق في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة، قد بقيت محصورة على مستوى كبار الصوفية الذين تعمقوا في التصوف و نظرياته. بينما بقي السواد الأعظم من صوفية المغرب الأوسط على اختلاف تياراتهم، يرتدون الخرقة و جبة الصوف(2)، و هكذا ظل لباس الصوف المتواضع رمزا لاندماج الفرد في فلك الصوفية(3).

و بخصوص المساكن التي يأوي إليها الصوفية لم يتميزوا بنوع معيَّن، فأغلب صوفية المجاهدات كانوا يقيمون في الجبال و أماكن الخلاء و الأماكن البعيدة عن بهرج المدينة وزينتها و إغراءاتها، مثل جبل أمسيون في بجاية أصبح محل إقامتهم(4). و كان أبو زكريا يحي الزواوي ينزوي في جبل رجراجة خارج بجاية(5)، و على نفس النهج كان أبو البيان واضح يمكث في جبل آفرشان(6) القريب من معسكر(7). و كان رجال التصوف يقيمون في منازل عادية داخل المدن مثل أبي مدين شعيب، و أبي محمد عبد الحق الإشبيلي. وأبي الحسن علي المسيلي و أبي محمد عبد الحق بن الربيع (تـ 675هـ/1277م)(8) في بجاية.

و كذلك حمل إلينا يحي بن خلدون قرائن عن صوفية كانوا يقيمون داخل مدينة تلمسان مثل أبي عبد الله بن الحجام (تـ 614هـ/1218م)، و أبي العيش محمد الخزرجي و أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، و أبي إسحاق إبراهيم بن علي الخياط(9). فضلا عن إقامة بعضهم في الرابطات مثل رابطة ابن الزيات، و رابطة ابن يبكى في بجاية(10)، و لا غرابة أن نجد بعضهم يقيمون في الفنادق كما هو الشأن بالنسبة لأبي العباس أحمد الخراز، و ابن الخميس التلمساني (تـ 708هـ/1309م). و هي إقامة متواضعة تعكسها الغرفة التي كانت مخصصة للخراز، إذ

---

(1) الخرقة نوعان خرقة الإدراة و هي التي يُلبسها الشيخ لمريده، فتكون بمثابة علامة الدخول في طريقة الشيخ والتسليم له، و خرقة التبرك و هي التي يريد بها الأفراد نيل بركة الشيخ. السهروردي: عوارف المعارف، ص104.

(2) حول ارتداء غالبية صوفية تلمسان الخرقة و جبة الصوف. انظر عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 200.

(3) ابن الزيات: التشوف ، ص ص 107، 449.

(4) نفسه، ص 447.

(5) نفسه، ص 447

(6) التنسي: نظم الدر، ص 128.

(7) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية و الصحراوية، ص 56.

(8) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 55، 66، 73، 85.

(9) بغية الرواد، ج1، ص 102، 104، 115.

(10) الغبريني: المصدر السابق، ص 188.

كان ينام و يخرز فيها(1). كما كان فراش ابن الخميس من سلائخ الضأن(2). و مجمل القول فإن لباس الصوفية و محل إقامتهم تميز بالتقشف و التواضع و البساطة.

ـ ب ـ الزهد في الدنيا (المال - العقار - الوظائف السامية):

و إلى جانب زهدهم في المأكل و الملبس و المسكن، كانوا أيضا زاهدين في الدنيا، حيث شكل المال بالنسبة للصوفية أحد العناصر التي تشوش عليهم جوهم الروحي النظيف، و من هذا المنطلق هجروا المال و أنفقوه على الفقراء و المحتاجين.

و من القرائن في هذا الشأن أن أبا العباس أحمد الخراز عقد مع الله عهدا "**أن لا يبيت عنده معلوم يركن إليه**"(3). كما زهد أبو الفضل قاسم القريشي (تـ 662هـ/1263م) في ماله وعقاره، و لم يتمسك أبو علي عبد المحسن الصواف (تـ 690هـ/1291م) بشيء من ماله أيضا(4). وحتى حقهم الشرعي زهدوا فيه من ذلك زهدهم في الميراث، من منطلق أن الأنبياء لا يورثـون[5]. فقد جاءت أخت عبد السلام التونسي من تونس إلى تلمسان تحمل إليه ميراث أبيه المقدر بألف دينار فرفض أخذها(6) و كذلك تبرع أبو عبد الله محمد التاونتي التلمساني (تـ 590هـ/1193م) بميراث أبيه، و لما بقي له فدان من الأرض و دار، حبس الفـدان لدفن موتى المسلمين، و بنى في الدار محرابا و جعلها مسجدا(7).

كما لم يعيروا المناصب العليا في الدولة اهتماما، بل تهربوا منها رغبة في السلامة والتعفف. و يكفي من الأدلة أن صوفية بجاية كان لهم شبه إجماع حول رفض ما يعرض عليهم من المناصب. فقد رفض كل من أبي عبد الله محمد القصري (توفي في القرن السابع الهجري) وأبي عبد الله بن شعيب (تـ 644هـ/1246م) و أبي القاسم احمد بن عجلان القيسي (تـ 675هـ/1277م) مناصب العدول و القضاء التي عرضت عليهم من طرف الولاة والخلفاء الحفصيين(8). كما رفض آخرون مثل أبي الحسن الشهير بابن الزيات الخطط الإدارية، و زهد

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 109.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 385.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 161، 180.

(5) مصداق ذلك عن أبي بكر قال رسول (ص) : " **لا نورث. ما تركناه فهو صدقة**". أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج3. تحقيق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر، 1992م، ص 1361.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(7) نفسه، ص 374.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 116، 117، 173.

معاصره أبو محمد عبد الله بن عبادة القلعي (تـ 669هـ/1270م) في رئاسة الديوان ببجاية(1). و رفض أبو إسحاق إبراهيم التنسي منصب التدريس مقابل مرتب شهري يمنح له(2).

و قد زهد صوفية آخرون في الدنيا برمتها، و أقبلوا على عمل الآخرة كأبي الربيع سليمان التلمساني (تـ579هـ/1183م) و أبي الطاهر إسماعيل التونسي (تـ 608هـ/1212م)(3) و أبي علي الحباك (تـ613هـ/1216م)(4) و أبي العباس أحمد بن حـجاج الجزائري (عاش في القرن السادس الهجري)، و أبي الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير (تـ670هـ/1272م)، و أبي علي عبد المحسن الوجهاني (تـ 690هـ/1291م)(5)، و أبي الحسن بن النجارية(6)، و أبي إسحاق الطيار (توفي في نهاية القرن السابع الهجري)(7).

ـ جـ ـ أخلاق الصوفية:

تعدّ الأخلاق الفاضلة القاسم المشترك الذي تخلل كل أصحاب الاتجاهات الصوفية المختلفة. و يتجلّى ذلك في قيم الرحمة و الإيثار و الإحسان و التنزه من الكبر، التي جعلوها مبدأ و غاية حتى صارت من مكوناتهم الشخصية(8) حيث تشير أغلب النصوص إلى مشاركتهم للفقراء في القوت، و التعاطف معهم في ظروف الأزمات، حتى صارت الصدقة عندهم مبدأ يقوم عليه فكرهم الصوفي، مثل ما كان الحال بالنسبة لأبي النجم هلال بن يونس (توفي في آخر القرن 7هـ) و أبي محمد عبد الله الجزائري (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ) ببجاية(9)، وأبي عبد الله بن البلد (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ) و أبي عبد الله الشوذي الحلوي (توفي أوائل القرن 7هـ)(10). كما جبلوا إلى إنكار الذات و التنزه من الكبر، فكانوا يعتمدون على أنفسهم في قضاء حوائجهم مثل ما كان يقوم به الأمير المرابطي الصوفي أبو زكريا بن يوغان (تـ 537هـ/1242م) بحيث يقوم بجلب الحطب من الجبل بنفسه و يحمله إلى تلمسان

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 93، 178.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 39.

(3) ابن الزيات: التشوف ، ص 273، 419.

(4) ابن القنفذ: انس الفقير، ص 104.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 180، 199، 216.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 122.

(7) ابن مريم: البستان، ص 56، 57.

(8) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 139.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 169، 215، 225.

(10) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص ص 119، 128.

ويدخل بها القصر ليقتل الزّعامة و الكبر في نفسه(1). كما كان أبو علي عمر الحَباك ينقل الزِّبْل – قدرّ كبير – في تلمسان على رأسه لقاء ما يُمنح له(2)، و كذلك أبو الحسن عبيد الله النفزي (تـ 642هـ/1244م) في بجاية، كان يملأ إناء الماء و يحمله على كاهله(3) و كان أبو الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير (تـ 670هـ/1272م) يحمل خبزه إلى الفرن، و يشتري احتياجات منزله بيده(4). و كان أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1282م) يتولى ربط دابته و قضاء ما يحتاج إليه من أمور العبادة بنفسه، و يشارك خادمه طعامه(5). وكل هذه التصرفات يقصد منها البراءة منه الكبر(6) على الرغم أن كبار الناس وأخيارهم كانوا يتسابقون لإعانتهم لكنهم كانوا يرفضون، و يصرون على القيام بواجبهم بأنفسهم(7).

كما اشتهر بعضهم بحسن الخُلق مثل أبي محمد عبد الحق البجائي (تـ 675هـ/1277م) الذي كان يردد قول الرسول (ص) يقول: " **أول ما يوضع في الميزان الخُلق الحَسن و من لم يكن عنده ما يوضع في الميزان لم يكن عنده غيره**"(8). ناهيك عن تحلي البعض بمبدأ الإيثار مصداقا لقوله تعـــالى: "**و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة**"(9) و يكفينا من القرائن أن أبا علي عمر الحباك كان يجلس مع الفقراء دون حُصر أثناء الصلاة في زمن البرد، فلما أهدى له حُصر تصدق به و عاد إلى الجلوس على الأرض(10). وكذلك كان أبو العباس الخراز كلما أعطيت له الثياب، يقوم بـتوزيعها على الفقراء(11) كما أشار الغبريني إلى خصاصة أبي الحسن علي الملياني ابن أساطير وأبي عبد الله محمد بن حجاج الجزائري (توفي في النصف الأول من القرن 7هـ/13م)(12).

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 102.

(2) نفسه، ص 459.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 177.

(4) نفسه، ص 199؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5

(6) الغبريني : المصدر السابق، ص 199.

(7) نفسه، ص ص177، 199.

(8) نفسه، ص 86؛ عن أبي الدرداء قال الرسول (ص) :" **ما شيء أثقل في ميزان يوم القيامة من خلق حسن فإن الله تعالى يبغض الفاحش البذي**" . الترمذي: المصدر السابق، ج3، ص 145.

(9) سورة الحشر: الآية 9.

(10) ابن الزيات: التشوف، ص 458، 459.

(11) نفسه، ص 385.

(12)عنوان الدراية، ص 199، 215.

و كان بعضهم يتصف بالتواضع و التعاون لنشر الخير كأبي عبد الله محمد القصري (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ). و أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (تـ 686هـ/1287م)(1)، و أبي إسحاق إبراهيم التنسي الذي كان شديد التواضع بسّاما حسن الخَلق(2). كما يظهر الشعور الإنساني المرهف في تركيبة الشخصية الصوفية من خلال معاملاتهم لمختلف الخَلائـق(3). و من الأمثلة أن أبا عبد الله الشوذي الحلوي، كان يُدخل السّرورو البهجة في نفوس أطفال تلمسان، فكانوا كلما نقروا له يدور و يشطح(4). وكـذلك اشتهر الحاج فرج (عاش في القرن 7هـ) بشدة المعاشرة و المباسطة (5)، كما كان أبو مدين شعيب مصاحبا للحيوانات(6).

ـ د ـ تكوين الأسرة:

و عن الجانب الإجتماعي للمتصوفة فإنهم كانوا مندمجين في الحياة الإجتماعية بصورة عادية. لهم بيوت و أزواج و أبناء، و يقومون بواجباتهم و التزاماتهم إزاء أُسرهم. مثل أبو محمد عبد الحقّ الأشبيلي. الذي كان كلما أتته وصيفة بيته لقضاء حوائج البيت، مَدّها بأضعاف ما جاءت من أجله(7). و على الرغم من أن أبا مدين (تـ 594هـ/1198م) بلغ مرتبة القطـب لكنه كان متزوجا(8). كما كان لأبي الحسن علي اليتورغي (توفي في النصف الأول من القرن 7 هـ) أولاد بكوه لما لقي حتفه(9). و كذلك كان لأبي نصر فتح الله البجائي(تـ 652هـ/1254م) بنات متستّرات(10).

و كان أبي محمد عبد الله بن حجاج الجزائري له خمسة أولاد أنبتهم نباتا حسنا حتى صار فيهم القاضي و الفقيه الصوفي(11). و كذلك أبو عبد الله بن ابي بكر بن مرزوق كان ليّن الجانب

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 170، 182.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 40.

(3) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 140.

(4) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 320.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(6) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 320.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 75.

(8) نفسه، ص 56؛ ابن القنفذ: أنس الفقير ، ص 36.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 134.

(10) نفسه، ص 132.

(11) نفسه، ص 215، 216.

مع أسرته يؤنسهم و يسألهم أحوالهم، و يوسع عليهم في نفقاتهم(1). غير أن هناك من الصوفية من تميز بهامشيته الإجتماعية فلم يتزوج و لم يكون أسرة. و حتى الذين تزوجوا و كوّنوا أسرة تركوها بمجرد دخولهم حقل التصوف، و يمكن أن نحصر هذا الاتجاه في أبو زكريا يحي الزواوي(2). و أبي الحسن بن مخلوف شيخ صوفية قسنطينة (تــ في القرن 7هــ)(3)، و أبي الحسن علي بن محمد بن فرغوش التلمساني (تــ القرت 7هــ) توفوا و لم يخلفوا أولادا(4).

كما كان أبو عبد الله الشوذي الحلوي عاملا على السياحة، و أبو عبد الله بن الخميس يقيم وحيدا بأحد فنادق تلمسان(5). فضلاً على آخرين كانوا يهجرون أسرهم بمجرد ولوجهم حقل التصوف، و من القرائن أن أبا علي عمر الحباك، ترك أسرته بمجرد أن تصوف(6)، و كذلك أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي الذي دفع بابـــنته إلى إمرأة بالمدينة المنورة، أثناء رحلته إلى المـــشرق (7). كما أن هناك من الصوفية من كان عديم النسب مثل أبي عبد الله العربي (عاش في القرن 6هــ) و أبي تميم الواعظ الوهراني(8).

و صفوة القول فإن الحياة الاجتماعية للمتصوفة تميزت بين رغبة البعض في الاستقرار وتكوين الأسرة، و بين إصرار البعض الآخر على الوحدة و السياحة و العزلة، حتى يتفرغ للعبادات.

ــ هــ ــ الصوفية و حرفهـــم:

يغلب على صوفية المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، طابع النشاط و الكد و الاعتماد على النفس من خلال مزوالتهم لأنواع مختلفة من الحرف و الوظائف لكسب قوتهم اليـــومي، لأن الإشـــتغال في صـــلاح القوت كما يقول ابن القنفذ: " **من الدين كالرأس من الجسد**"(9). حيث احترف أبو ميدن شعيب رعي الغنم(10).

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) يؤكد ذلك أنه لما توفي تكفلت الدولة و العامة بتشييع جنازته. الغبريني: المصدر السابق، ص 138.

(3) مؤلف مجهول: رسالة تتضمن تاريخ وفاة الأولياء من العشرة الرابعة من المائة الأولى إلى غاية العشرة الخامسة من المائة التاسعة، مخطوط، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 2058، ص 10.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(5) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 109، 128.

(6) نفسه، ج1، ص 108.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 374.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 169.

(9) أنس الفقير، ص 109.

(10) نفسه، ص 11؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 127.

و قام أبو زكريا بن يوغان برعي الإبل(1)، و اشتغل بالفلاحة كلّ من أبي النّجم هلال بن يونس الغبريني (القرن 7هـ)(2). و أبي سليمان داود الوجهاني (القرن 7هـ)(3). و أبي عبد الله المستاري، و ابن أخيه أبي محمد عبد الواحد. فقد كانت لهما أرض ببني مستار يعيشان منها(4).

كما احترف آخرون التجارة مثل مزاولة أبي عبد الله الشريف (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ)، بتجارة الصّوف(5)، و اقتصار أبي عبد الله الحلوى على بيع الحلوة للصّبيان في طرقات تلمسان(6). و كان أبي إسحاق إبراهيم بن يسول يحتطب العزف من الجبل و يصنع به حصر الصّلاة، ثم يبيعها و يقتات منها(7).

كما مارس أبو عبد الله بن البلد (القرن 7هـ)(8). و أبو عبد الله بن الملك حرفة استنساخ الكتب(9)، ناهيك عن احتراف أبي علي عمر الحبّاك مهنة نقل الزّبل(10). بينما كان لأبي إسحاق إبراهيم الخياط (القرن 7هـ) حانوت بتلمسان، يجلس فيه للخياطة(11)، فضلا على استثمار أبي إسحاق إبراهيم التنسي (تـ 680هـ/1281م) أمواله في التجارة(12).

و كذلك كان بنو مرزوق أهل دين و تصوف، يحترفون العلم و التجارة في دكاكين لهم بالقيصرية و درب مرسى الطلبة بتلمسان، و فلاحة الأرض بالعباد، و أبرزهم أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1282م)(13).

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 102؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 100.
(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.
(3) نفسه، ص 225.
(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.
(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.
(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.
(7) ابن ازيات: المصدر السابق، ص 288.
(8) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص 119.
(9) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13.
(10) ابن الزيات: التشوف، ص 102.
(11) نفسه، 453.
(12) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 39.
(13) نفسه، ورقة 7، 28، 32.

ـ و ـ الاعتقاد في الصوفية:

ظهرت فكرة الاعتقاد في الصّوفية و التبرك بهم في المغرب الأوسط بناءً على إنبهار المجتمع بكراماتهم و قدراتهم الخارقة(1) على كشف أسرار النّاس. و إطلاعهم على أمورهم المستقبلية(2) و تحقيق رغباتهم، و تفريج الكروب عن البائسين، و جلب الشفاء للمرضى(3) و تخليصهم من الحكّام الظلمة، و قطّاع الطرق من اللصوص، و هداية الظالين من ذوي السّلوك المنحرف، و إنقاذ المجتمع من أزمات الجفاف و المجاعات، و تحقيق أمنيات المتمنين(4).

و قد حملت لنا مصادر الطّبقات والمناقب قرائن تزكّي هذا التخريج، فبالنسبة لإعتقاد الحكام في الأولياء مسألة سيتم معالجتها بصورة منفردة لاحقا، أما على المستوى العام، فقد أصبح سلوكا إجتماعيا تؤمن به كل الشرائح على تفاوتها الطبقي. فقد كان أغنياء بجاية و تلمسان يمتثلون للمبادرات الاجتماعية و الاقتصادية التي يتزعمها الصوفية لإنقاذ المعوزين من الجوع(5) ويبادرون بإنفاق الطعام و المال على الصوفية و طلبتهم لديمومة حركة التعليم(6). لأنهم يعتقدون بحصول بركة منهم و كذلك الشأن بالنسبة للطّبقة المتوسطة من التّجار و الحرفيين، إذ كانت تخدم الصّوفية و تخصهم بالإحترام و التبجيل، فقد كان الصوفي أبو عبد الله الشريف (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ) يمارس تجارة الصوف بسوق الصوافين في بجاية. و كان نظراؤه من التّجار يستثنونه من الوظائف و الرسوم المفروضة على أهل السّوق من قبل الحفصيين تقديراً لمكانته(7).

---

(1) من مظاهر هذه الكرامات و القدرات الخارقة طي أبي عبد الله العربي (تـ في النصف الثاني من القرن 6هـ) المراحل بين بجاية و الشام، و دخول تلامذة أبي مدين فرن الخبز و هو متقد دون أن يحترقوا. ابن الزيات: التشوف، ص 329؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص 80؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 126.

(2) كان الصوفي أبو عبد الله القصري (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ) يكاشف أصحابه بأحوالهم و يطلعهم على أخبارهم، و نفس الشيء بالنسبة لأبي الحسن الحرالي (تـ 638هـ/1214م)، الذي كان يخبر تلامذته بأمورهم المستقبلية. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 153، 170.

(3) لطفي عيسى: أخبار المناقب، ص 29.

(4) كان الصوفية يلجأون في حالات الجفاف إلى إقامة صلاة الاستسقاء، و الدعاء إلى الله فتنعقد السحب و تتراكم و يسقط المطر. انظر ابن الزيات: المصدر السابق، ص 89؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 151.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 449.

(6) يذكر الغبريني أن الحسن بن علال أحد أغنياء بجاية أعجبته طريقة أبي الحسن الششتري (تـ 668هـ/1269م) في تعليم الطلبة، فأغدق عليه و على طلبته بعشرين دينارا. عنوان الدراية، ص 121؛ و عن مساهمة أغنياء تلمسان في هذا الميدان ـ تعليم ـ. انظر يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102، 118.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

أما الطبقة الدنيا، و هي أكبر شرائح المجتمع، فكانت ترى اعتقادها في الصوفية، و التّبرك بهم مخرجا من أزماتها الاجتماعية و الاقتصادية. و ليس أدل من ذلك على أن أهل تلمسان، كانوا يستوقفون أبا محمد عبد السلام التونسي (تــ 512هــ/1118م) عــند بـــاب المـــسجد عقب نهاية كل صلاة، و يمرون أمامه الواحد تلو الآخر ليدعو لهم(1). كما كان أهل بجاية يقصدون أبـــا الحسن عبيد الله الأزدي (تـــ 691هــ/1292م) طلبا للدّعاء(2). و لم تكن فكرة الاعتقاد في الأولياء و التبرك مقتصرة على الأحياء من الصوفية فحسب، بل أيضا على الأموات. فقد برزت ظاهرة التّبرك و التّوسل عند القبور و أضرحة الصّوفية أملا في تحقيق المآرب و تفريج الكروب مثلما كان يحدث في بجاية عند قبر أبي علي الحسن المسيلي(3) و عند ضريح أبي زكريا يحي الزواوي(4). عند بني يتورغ ـــ خارج بجاية ـــ أمام قبر أبي زكريا علي الزواوي اليتورغي (تـــ في النصف الأول من القرن 7هــ)، الذي كان أبناؤه يهرعون إلى قبره كلّما حلّ بهم مكروه أو اعترضتهم مشكلة(5).

و كذلك كان اهل تنس يقصدون قبر يخلف بن عبد يمشون (عاش في القرن 7هــ)، و يتوسلون عنده، و يستسقون فيمطرون و نظراً لشهرته في نواحي تنس كان الدّاعي إذ دعا و توسّل به(6). و نفس الظّاهرة لدى سكان تلمسان الذين كانوا يستسقون بأبـــــي زكـــــريا بن يوغان(7)، و كانوا يزورون قبـــــور الصوفية. و أضرحتهم و هي ظاهرة أصبحت تقليداً شائعاً لدى مجتمع المغرب الأوسط مثل غيره، إذ كان أهل الشلف يقومون بزيارة قبر أبي مسعود بن عريف (توفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) المتوضع بجبال الشلف(8).

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 90؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 108؛ يذكر **L'evi Provençal**. أن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء بتلمسان خاصية إجتماعية؛ Religion culte des saints et confréries, P2 حسب **أحمد الشنتوي** فإن ظاهرة التبرك بالأولياء و شيوخ الزوايان ظاهرة اكتنفت المغرب الإسلامي كله. مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة و الأندلسيين و ثقافتهم بين القرنين 6 و12 للهجرة/12 و 18 للميلادية، ج1، أطروحة دكتور دولة، إشراف على الشنوني كلية العلوم الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة تونس 1987-1988، ص 188.

(2) الغبريني:عنوان الدراية، ص 121.

(3) نفسه، ص 72.

(4) نفسه، ص 137.

(5) نفسه، ص 134.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 100.

(8) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.

و كذلك كانوا لا ينقطعون في التردد على العُبّاد لزيارة قبور الصوفية مثل قبر وهب بن منيـــة(1). وأبي يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (عاش في القرن 6هـ)(2) و يعد قبر أبي مدين شعيب أكثر القبور ازدحاماً بالزوار يأتوه من أنحاء المغرب الأوسط، و مصر، و الشام والمغرب الأقصى(3)، خاصة الحجاج عند الذهاب و الإياب(4). بل أن الحجاج التلمسانيين كانوا عند عودتهم من مكة ينزلون أولا عند قبر أبي مدين ثم يذهبون إلى بيتهم(5). كما كان قبر أبي عبد الله الشوذي الحلوى من القبور المزارة أيضا(6). و كذلك كان أهل بونة يزورون قبر أبي مروان اليحصبي(7)، فضلا عما كانت تعتقده العامة و الخاصة من الناس من أن الدفن بالقرب من صوفي يحصل له الغفران من الله و البركة، لذا كانت قبور العامة و الخاصة تتزاحم بالقرب من قبور الصوفية، وليس أدلّ على ذلك من أن إمرأة في بجاية عصت زوجها في الحياة الدنيا، فغفر لها لأنّها دفنت بالقرب من قبر ولي صالح(8).

كما كان التلمسانيون يدفنون موتاهم بالقرب من قبر أبي مدين شعيب(9). و الملاحظ عن هذه الحقبة أن الاعتقاد في الأولياء شمل حتى الفئات التي تمثل واجهة الفكر و الثقافة بما في ذلك الفقهاء الذين كانوا يتبركون عند قبور الصوفية، و يدافعون عن كراماتهم، و يعتقدون فيها. ومن القرائن عن ذلك أن الفقيه أبا عبد الله محمد بن إبراهيم الوغليسي (عاش في القرن السابع للهجرة) كان يجلس بقرب قبر أبي علي الحسن المسيلي تبركاً به(10). و كذلك كان أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني يسلك نفس السلوك رغم إلمامه بالعلوم العقلية والنقلية و اللسانية(11). فقد كان يعتقد في الصوفية و يدافع عن كراماتهم، بل و هاجم المنكرين لها بقوله: **و قد يقع في هذا**

---

(1) يحي بن خلدون: عنوان الدراية، ج1، ص 117.
(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 17.
(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.
(4) نفسه، ج1، ص 126.
(5) عبد الحميد حميدو : السعادة الأدبية، ص ص 27، 28.
(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.
(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 61.
(8) نفسه، ص 82.
(9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106.
(10) الغبريني: المصدر السابق، ص 72.
(11) نفسه، ص 307 و ما بعدها.

ملحد لا علم و حقه الإعراض عنه و عدم الإلتفات إليه، و إن زاد فيصفع عن وجهه عوضا قفاه كما جمع الله له الخزي في أولاه و أخراه "(1).

و كتب مثلا عن أبي العباس أحمد الملياني (ت 644هـ/1247م) يقول فيه: " **و هو ممن تلتمس البركة شهوده و يظفر زائره بمقصوده** "(2) وحتى أن شريحة الطلبة كانوا يقرأون المؤلفات عند قبور أصحابها من الصوفية، مثلما كان طلبة بجاية عند قبر أبي محمد عبد الحق الإشبيلي في القرن السابع الهجري/13م تبركا به(3). و لا عجب أن نجد الصوفية أنفسهم يتبركون بقبور من سبقوهم من الصوفية مثل أبي زكريا يحي الزواوي الذي اختار موضع **زاويته** خارج **باب المرسى** في بجاية بجوار قبر أبي عبد الله العربي (توفي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري)(4).

و كذلك كان صوفية تلمسان يبيتون **بالعُباد** عند قبر أبي مدين شعيب(5) و بلغ الإعتقاد في الصوفية، لدرجة أنهم كانوا يدفنون عند أبواب المدن لحراستها من الغزاة و الأعداء، و من القرائن أن أبا يعقوب التفريسي دفن في تلمسان عند **باب وهب**(6). و كذلك أبا عبد الله الشوذي الحلوي دفن في شمال المدينة، حتى أصبح مدخلها الشمالي يعرف باسمه أي **باب الحلوي**(7). مما يُوحي بأن الإعتقاد كان يقينا بقدرة الصوفية في الدفاع عن المدينة و هم أموات، فبركتهم و كراماتهم كفيلة بتوفير الأمن و السلم للمدينة. و هذا الإعتقاد في الصوفية جلب لهم احترام و تقدير كل الشرائح الإجتماعية التي كانت تسعى لقضاء متطلبات الصوفية، و حَسُبنا من الأدلة أن البجائيين كانوا يسعون جاهدين يحملون خبز الصوفي أبي الحسن المعروف بابن أساطير (ت 700هـ)، و أبي الحسن عبيد الله النفزي (ت 624هـ) إلى الأفران وتوفير متطلباتهما من الماء(8). فضلا على تسابقهم لإستضافة الصوفية الطارئين على مدينتهم(9) كما تكشف لنا مواكب جنائز الصوفية، التأييد الشعبي الذي كان يحضى به الصوفية من ذلك أن أهل تلمسان

---

(1) عنوان الدراية، ص 81.

(2) نفسه، ص 172.

(3) نفسه، ص 75.

(4) نفسه، ص 82.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14 ؛ الصحيح باب وهاب كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور عبد الحميد حاجيات في تصحيحه لخطأ يحيى بن خلدون.

(7) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 110.

(8) الغبريني : المصدر السابق، ص 177، 199.

(9) نفسه، ص 174.

خرجوا في مشهد عظيم لتشيع جنازة أبي مدين شعيب **بالعُباد**(1). كما شهدت جنازة قرينه أبي زكريا يحي الزواوي في بجاية إذ أقبل الناس من كل حدب و صوب حتى جعل وَالي الموحدين يتدخل للإشراف على مراسيم الدفن التي صارت معقدة بسبب كثافة الحاضرين(2). كما وصف الغبريني جنازة الصوفيين: أبي محمد عبد الحق بن الربيع و أبي الحسن عبيد الله الأزدي في بجاية بأنهما من المشاهد العظيمة(3)، و شاطره **يحي بن خلدون** الرأي حيث وصف مثل هذه المشاهد التي كانت تحدث عند التلمسانيين(4).

و لعل جنائز الصوفية كانت فرصة يستظهر فيهاالصوفية وزنهم الإجتماعي الذي عبر عنه الصوفي أبو علي عمر الحباك في معرض وصفه لجنازة أبي مدين بقوله " **ما رأيت أعز من الفقــراء و لا أذل من الأغنيـــاء** "(5). و قد هيأ أذهان المجتمع لقبول مبدأ إحترام الصوفية والسعي في خدمتهم الصوفية أنفسهم حيث نقل عن أبي مدين شعيب قوله : " **أبناء الدنيا يخدمهم العبيد و أبناء الآخرة يخدمهم الأحرار الكرماء** "(6) و قوله أيضا : " **من خدم الصالحين ارتفع بخدمته** "(7)، و حث على زيارتهم معتبرا زيارتهم خصلة محمودة تزيد في الإيمان و اليقين و طريقٌ إلى الأجر و الثواب(8). واعتبرهم، هم الامراء و السادة الحقيقيون في قوله:

ما لذة العيشِ إلا صحبة الفقــرا   هم السلاطين و السادات و الأمرا(9)

كما أقنع صوفية آخرون العامة بأن ما يقع لها من مكروه مرده إلى عدم خدمتهم للصوفية. و حَسِبنا أن أحد الغسَّلات في بجاية سُرقت منها رزمة الثياب في سوق باب البحر لإزدحام المكان فلما ذهبت تستنجد بالصوفي أبي زكريا المرجاني الموصلي قال لها :" **أنتِ ما تغسلين ثياب الفقراء ـ الصوفية ـ لو غسلتِ ثياب الفقراء ما ضاعت لك الرزمة** "(10). كما كان أبو زكريا يحي الزواوي يقول في حق الصوفي أبي النجم هلال بن يونس الغبريني : " **من أراد أن**

---

(1) يحي بن خلدون : بغية الرواد، ج1، ص 107؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 213.

(2) الغبريني : عنوان الدراية، ص 138.

(3) نفسه، ص 88، 122.

(4) ذكر هذا في معرض وصفه لجنازة أبي عبد الله بن عيسى. بغية الرواد، جان ص 117.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 104؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108؛ التنبكي: نيل الإبتهاج، ص 129.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 63.

(7) نفسه، ص 63.

(8) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 7.

(9) البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج4، ورقة 317.

(10) الغبريني: المصدر السابق، ص 165.

ينظر إلى رجل من أهل الجنة، فلينظر إلى هلال بن يونس "(1). و كذلك تحديد أبي الحسن الحرالي لأربعة من أصحابه تستجاب دعوتهم منهم، أبو زكريا يحي بن محجوبة القرشي السطيفي(2). و هذه الدعاية الروحية ألهبت حماس العامة في المثابرة و المكابدة لخدمة الصوفية و التقرب منهم.

و قصارى القول فإن ظاهرة الإعتقاد في الأولياء و التبرك بهم وتكريمهم و تبجيلهم في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين12م/13م، سادت كل الشرائح من أعلى المستويات، من بلاط الدولة إلى الرجل العادي، و أصبحت جزءًا من تفكير المجتمع، و عنصرًا هاما في تركيبته العقلية، تعكس سلوكًا دينيًا و أخلاقيًا. و لا عجب أن هذا السلوك الديني و الأخلاقي في آن واحد استمر مرافقا لظاهرة الأولياء إلى ما بعد القرن السابع للهجرة /13م.

ــ زــ المفهوم الاجتماعي للكرامة:

إلى عهد قريب ظل المهتمون من الباحثين في تاريخ التصوف للمغرب الأوسط، لا يعيرون لكرامات الصوفية أدنى اعتبار من منظور إعتقادهم الجازم بأنها مجرد ظاهرة سلوكية مرتبطة بقوى غيبية، و مشاهدات سحرية وخرافية، يعتقدها السذج من الناس. بينما هي في واقع الأمر إفراز لظروف تاريخية صعبة سقطت بظلالها على النواحي الإجتماعية و الإقتصادية والساسية لمجتمع المغرب الأوسط كغيره من المجتمعات الإسلامية.

و يظهر من شكلها الظاهري، أنها مجرد نصوص أدبية تحمل صورة القصص القصيرة، التي عادةً ما تروي قصة الصوفي الذي يمتلك القدرة الخارقة على تجاوز سنن الكون، كتسخير الحيوان، و المشي فوق ظهر الماء، و الطيران في هواء، و طي المراحل.

أما من حيث مدلولها الفكري و المعنوي، فهي " **بنية أساسية في الفكر البشري كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي و بأسلوب معيشي في الوجود، و ممارسة لمعتقد ديني و تأكيد لهذا المعتقد** "(3). و هي ليست موضوعا جديدا للبحث في نفيها و تأكيدها، فقد سَبقنا إليها الأقدمون من الصوفية و الفقهاء والفلاسفة. **فابن رشد الجد** (تــ 530هــ/1135م) أفتى بصحتها و اعتبر إنكارها و تكذيبها بدعة، و حَمَل على المنكرين لها من أهل الزّيغ و الضلال(4). وكذلك

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(2) نفسه، ص 120.

(3) إبراهيم القادري بوتشيش: الإسلام السري في المغرب العربي، الطبقة 1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1995، ص 132.

(4) البرزلي: مسائل الأحكام، ج4، ورقة 237.

اعتبرها أبو مدين شعيب من نتائج معجزات النبي (صلى الله عليه و سلم)(1). كما آمن بها قاضي بجاية و مفكرها **أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني**، و سلم بحدوثها و بما يُنسب للأولياء من خـــوارق(2).

و كذلك الشأن بالنسبة للمتأخرين، حيث حمل **ابن القنفذ القسنطيني** (تـــ 810هـــ/1407م) على المنكرين لها في قوله : "**لا ينكر الكرامة إلا معـــاند محروم سيء الاعتقاد و كثير الانتقـــــاد** "(3). و قال **الونشريسي** (تـــ 914هـــ/1508م) في شأنها **بأنها فعل خارق للعادة تظهر على يد عبد صالح في دينه متمسك بسنة الله في جميع أحواله من غير ذي التنبؤ**(4).
وينتمي أصحاب الكرامة من الصوفية إلى الشرائح الدُنيا في المجتمع، و الذين يحترفون الرعي والفلاحة أو نسخ الكتب أو تحليج القطن أو الخياطة و من هذا المنظور تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على موقع الكرامة في مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين و مدى تفاعلها مع بُناه الأساسية في هذه المرحلة التي بلغ فيها الفكر الكرامي مستوى راقٍ، تجسّد في وقوفه على مشكلات المجتمع وتقديم البديل لمواجهتها.

و قد استقينا كرامات الصوفية من مصادر تعود أصلا إلى مرحلة القرنين السادس و السابع الهجريين أي إلى مرحلة صعبة نوجز مظاهرها كالتالي:

ــ احتدام الصراع بين القوى السياسية و العقدية المتصارعة في المغرب الأوسط، الحماديين و المرابطين(5) و الموحدين(6) و الحفصيين والزيانيين(7)، و استفحال خطر الثورات الداخلية المتمثلـــة في ثـــورة بنو غانية(8). و العرب الهلالية، و ما انجر عنه من خراب للعمران(9) و تبعاتٍ على طرق التجارة و الإستقرار البشري(10).

---

(1) التنكبتي: نيل الإبتهاج، ص 127.
(2) عنوان الدراية، ص 4.
(3) أنس الفقير، ص 4.
(4) المعيار، ج2، ص 395.
(5) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 360، 361.
(6) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص 106.
(7) التنسي: نظم الدر و العقيان، ص 113 و ما بعدها.
(8) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 393 و ما بعدها.
(9) نفسه، ج6، ص 161.
(10) نفسه، ج6، ص43.

– فشل هذه الدول في إقرار العدالة الإجتماعية و الحد من التفاوت الطبقي و عجزها في التصدي لمشكلات الفقر و المجاعات و الإنحلال الخلقي(1).

– إحتكار هذه الدول لكافة أشكال السلطة و تهميش القوى الإجتماعية الأخرى خاصة الشرائح الدنيا في المجتمع(2).

– تكالب الخطر المسيحي، و عدم القدرة على مجابهته(3).

و هذه الظروف خلقت أزمة خانقة تضررت منها الطبقات الدنيا في المجتمع، التي كان عليها أن تختار بين أن تلتزم الصمت و تستسلم للأمر الواقع، و بين المواجهة عن طريق الثورة ضد الحاكم أو معارضته بأدوات سليمة. لذا حمل الصوفية على عاتقهم قيادة المواجهة السليمة، مستخدمين الكرامة كأداة من أجل الوصول إلى تغيير الواقع المتردي، و بناء مجتمع تسوده القيم و المُثل العليا تتعايش فيه كل الكائنات بسلام و طمأنينة.

و في رموز الكرامات دلالات و معاني روحية و أخلاقية و إجتماعية وسياسية، نكشف عن مغزاها و نتتبع مراميها و مقاصدها(4)، يروي ابن الزيات كرامة مؤداها: أن أحد الصوفية المقيمين في **رابطة ابن الزيات** في بجاية شاهده نظراءه يصلي ليلا فوق ظهر ماء البحر(5)، " **و البحر في حد ذاته رمز لاستمرار الحياة و اتساع فضائها و مكان للطهارة، و يعكس الرغبة في التجـديد و الانبعاث الطاهر**"(6). و في رواية كرامية ذات مدلول آخر أن أبا الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/119ام) كان يأخذ إناء الوضوء و يتوضأ دون أن ينقص منه الماء(7)، **فالماء هنا رمز لإزالة النجاسة والتطهر و وسيلة لتجديد الحياة و انبعاثها**(8).

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص ص 89، 90، 449.

(2) حول طبيعة شكل السلطة في الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط خلال القرنين 6 و 7 الهجريين. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 349 و ما بعدها؛ و كذلك ج7، ص 162 و ما بعدها.

(3) حول غزو النورمان المسحيين لسواحل جيجل سنة 537هـ/1142م و بونة 548هـ/1153م. أنظر ابن خلدون: العبر، ج5، ص ص 431، 436، 437 ؛ و كـذلك غزوهم لبونة سنة 688هـ/1289م. أنظر العبدري: الرحلة، ص 37.

(4) اعتمدت في تفسير رموز الكرامات على اجتهادات إبراهيم القادري بوتشيش الذي استقى بدوره تفاسيرها عن كتاب "**الكرامة الصوفية الأسطورة و الحلم**" لزيعور المتخصص في هذا الميدان.

(5) التشوف، ص 329.

(6) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 139.

(7) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 76.

(8) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 139.

كما نقرأ في رواية أخرى أن أبا مدين شعيب كان يستخرج الدرر من قيعان البحور و هو جالس في مجلس درسه في بجاية(1)، و تعكس هذه الرموز الاتجاه نحو درجة الأرقى و المَثل الأعلى في تحويل حجارة و تراب أعماق البحر إلى جواهر، يعني تحولا بالأعلى من معدن وضيع إلى معدن ثمين، أي من حياة يسودها الاهتمام بالدنيا إلى حياة جديدة مشبعة بالقيم و الفضيلة، كما تعكس الرغبة في التسامي و بلوغ الهدف الأرقى الذي يسعى إليه الإنسان.

و كثيرا ما تتناول الروايات الكرامية ظاهرة تقوّت الصوفية عن طريق اصطياد السمك، ففي إحداها أن الصوفي أبا الفضل قاسم بن محمد القرطبي خرج مع تلامذته من بجاية لصيد السمك، فركبوا البحر و أخذ طلبته يصطادون إلى أن قرب الظهر، و لم يتصيدوا شيئا فنظر إليهم و سكت ساعة، ثم أخذ في الكلام عن الأحوال و المعارف و انهمك فيها، ثم عاد بطلبته إلى الساحل و صلى بهم الظهر، و أمرهم بالصيد ثانية و قال لهم:" **الآن نفتح لكم به**"، ثم ما لبث الطلبة أن رأوا حيتانا على وجه الماء قد أخرجت رؤوسها من الماء كالمصابيح، و هي تترامى في الزورق حتى امتلأ، فخشع الطلبة و بكوا و جددوا التوبة مع الله و الاعتقاد، و العهد مع الشيخ في الإستغفار و الثناء على الله(2). فالسمك هنا رمز للتجديد، فهي تدل في الأديان و الأساطير العربية القديمة على الانبعاث و التطهر من الخطيئة(3)، و طلبة الشيخ القرطبي في هذا الوضع انتقلوا من وضع كان هَمُهم الصيد لإشباع رغبة الدنيا إلى عالم الإتصال بالله و الإستغفار من الخطيئة بعد أن نسوا في غمرة أشتغالهم بالصيد عالم الروح.

و كذلك يتكرر موضوع الحج باستمرار في الروايات الكرامية، من ثَمة أن الصوفي أبا علي عمر عبد المحسن الوجهاني الصواف، كان يرحل لتأدية فريضة الحج سيرا على قدميه، و رغم أنه كان يمشي مشيا اعتياديا لا يزيد على نقل قدمه على الثانية إلا أن السائرين بصحبته كانوا يجرون وراءه ولايدركونه إلا بتعبٍ و مشقة(4).

و الحج يرمز إلى تجديد القوى الروحية، و انبعاث يعكس الهجرة إلى الله و ترك الذنوب، و الإنتقال إلى مرحلة الكمال(5)، كما يعكس الوثوب بسرعة لدى الشيخ، السعي إلى الرحيل عن الذنوب، و تحقيق الكمال الإنساني الذي يعقبه تحقيق مجتمع يسوده الطُهرُ و الفضيلة.

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 57.

(2) نفسه، ص 162.

(3) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي (قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت 1994، ص 113.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 181.

(5) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 112.

و نستشف من بعض الكرامات سعيها لتثبيت شخصية الإنسان، و تحقيق كمالها الإنساني. حيث يتردد باستمرار في الروايات الكرامية، من ذلك أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ681هـ/1282م) كان يعقد في بيته حلقة خاصة يحضرها أربعون من خواص أصحابه يقرأون الأوراد و يدورون حول شجرة النارنج الموجودة وسط الدار و هم يقطفون منها أنواعا غريبة من الثمار و الفواكه، و هي تترنح و تتمايل من هؤلاء إلى هؤلاء(1). فالشجرة هنا تُعبر عن قمة التطور الروحي في ثباتها و دوام اخضرارها(2) الذي يرمز إلى التواصل المستمر بعالم الروح و القيم، وثمارها التي لا نظير لها في الحياة الدنيا لأنها ثمار المجتمع الجديد الذي يَتطَلعُ الصوفية إلى تشكيله.

ناهيك عن تطلع الفكر الكرامي إلى تكوين مجتمع خالٍ من المتناقضات، ينعدم فيه استغلال الإنسان للإنسان، ويعيش فيه الإنسان و الحيوانات بسلام، في علاقات تنعدم فيها الروح العدوانية. و في هذا الصدد تكشف بعض الكرامات استئناس الإنسان بالحيوانات، و شعور الطرفين بالطمأنينة من ذلك أن الصوفي عبد الواحد أبا حجلة التلمساني كانت الوحوش تتـعلق بأذيال ثيابه(3). حتى أن حجلة أباضت في كم ثيابه فأصبح يعرف بأبي حجلة(4)، و كذلك كانت تأتي إلى أبي مدين شعيب غزالة في خلوته تؤنس وحدته، و الكلاب التي يلتقي بها في الطريق تنظر إليه دون أن تؤذيه(5).

بل أن هذه الكائنات أصبحت تَحزن لموت الصوفية، و تحضر جنائزهم على طريقتها الخاصة، ففي رواية كرامية أن الصوفي أبا عبد الله بن عيسى لما وُضع على شفير قبره تساقطت الطيور عليه كالذباب على الشهد، أكثرها الخطاطيف تختلف بين أرجل المشيعيين، حتى كادت تمنعهم من إتمام مراسيم الدفن(6). و حضور الخطاطيف و هي أكثر الطيور مسالمة وموادعة، تعبير عن حزنها العميق و رفضها لرحيل المتصوفة الذين لا يمكن الوصول إلى تحقيق المجتمع الجديد ـ المثالي ـ بدونهم بل أن بعض الكائنات تجاوزت مستوى الطمأنينة في علاقاتها بالصوفية إلى حد حضورها لسماع كلامهم، فقد كانت الطيور تتوقف بمجلس أبي مدين

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) ابراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 114.

(3) الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص 291.

(4) ابن حجر: إنباء الغمر بإنباء العمر، ج1، تحـقيق حسن حبشي، إصدار محمد توفيق عويضة، القاهرة، 1969، ص 81.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 320.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 117.

لسماع دروسه في الوعظ، و نظرا لكلامه المؤثر، كان بعضها يسقط ميتا من شدة التأثر(1) " **إنه مجتمع تشعر فيه الكائنات بالأمن و الطمأنينة في غياب مسوغات الصراع التي انتهت بتدمير المجتمع القديم**"(2).

و على الصعيد الأخلاقي، هاجمت الكرامات التفسخ و الميوعة الأخلاقية متطلعة إلى المجتمع خال من الرذائل عن طريق أسلوب المكاشفات، الذي يعتمده الصوفية للإطلاع على ما يبطنه الآخرون من أسرار قصد تربيتهم وإصلاحهم. إذ جاء في رواية كرامية أن رجلا جاء ليعترض على أبي مدين شعيب في مجلس درسه ببجاية، فلما سأله أبو مدين عن سبب قدومه قال: **جئت لأقتبس من نورك**، فقال له أبو مدين: **ما الذي في كمك** قال: **الرجل القرآن**، فقال أبو مدين أفتحه و أقرأ اول سطر، ففتحه فإذا فيها قوله تعالى:" **الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاســـــرين**"(3) فقال له مدين **أما يكفيك هذا؟**(4). و في نفس المنحنى رواية كرامية بالغة الدلالة مفادها أن الصوفي أبا عبد الله البوني أراد زيارة أبي مدين شعيب في بجاية، فأوصاه شيخه أبو مروان الفحصيلي في بونة أن يسلم على أبي مدين، و يطلب منه الدعاء، فلما وصل أبلغ أبا مدين بذلك فقال له نزع الله من قلبه حب الدنيا، فتعجب أبو عبد الله البوني من ذلك لأنه ترك شيخه الفحصيلي على زهد و تقشف، و لما عاد إلى بونة وجد شيخه على شاطئ البحر بيده قصبة يصطاد السمك، فأخبره بدعاء أبي مدين فأخذ القصبة و كسرها و رمى بالصنارة في البحر و قال: **الشيخ على حق**(5).

و ثمة رواية كرامية أخرى أن أحد الطلبة أنكر على الصوفي أبي يعقوب التفريسي في تلمسان تدريسه لمؤمن الجن، و بينما ذات الطالب يقرأ على التفريسي، دخل ثعبان فطلب الشيخ الدواية و القلم و كتب في البراءة ودفعها له و الناس يبصرون فولى الثعبان خارجا فقال الشيخ: هذا من إخوانكم بعثه أصحابه من العراق بهذا السؤال فأجبناه(6). و هذه الكرامات تنهض دليلا قاطعا على أن المكاشفة تبعث إلى تصحيح النفوس و تطهيرها من الشك و الوسواس و تحفز على تجديد التوبة.

---

(1) ابن مريم : البستان، ص 108.

(2) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 142.

(3) سورة الأعراف: الآية 92.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 323؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 128.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص94، 95.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5؛ ابن مريم: البستان، ص 296.

كما استعملت الكرامة سلاحا لتوبة و هداية المنحرفين من اللصوص ومعاقري الخمر. و صورت من كانوا لصوصا و منحرفين و أصبحوا صوفية. نستخلص ذلك من رواية كرامية مختصرها أن لصا دخل ليسرق بستان الشيخ أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، فلصقت يده في الشجرة الكمثرا، و بقى حتى الصباح، و لما جاء الشيخ قال له : **لا تدخل قبلي البستان** فلما انتهى الشيخ من عمله قال له : **تائب**، فقال : اللص نعم يا سيدي، فقال له: انطلق، فذهب بعد أن قبل يد الشيخ و صار من الصالحين(1). و ثمة رواية أخرى أن سكيرًا كان يتمايل سكرا في إحدى شوارع بجاية فألقى يده في الشيخ أبي الحسن علي الحرالي الذي كان بصحبة أتباعه و قال له: يا سيدي إدفع لي ما أتم به هذه السكرة فانتهره الناس فقال لهم الشيخ دعوه فتركوه فأخذ سرواله و دفعه إليه لأنه لم يكن عند الشيخ مال فذهب السكير ومعه السروال فانتقد الناس تصرف الشيخ بينما سلم أصحابه بذلك و بعد ساعة عاد السكير تائبا مُنيبا(2).

و بالمثل ركزت الكرامة على مبدأ الصدقة و الإحسان و أضحت خطابا موجها للأغنياء كي يتصدقوا على الفقراء و قد أصبح هذا المبدأ فلسفة إعتمدها عدد كبير من صوفية المغرب الأوسط أشرهم أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق الذي كان يرى أن محاصيله من قمح و شعير و فاكهة و ثمار كلها خيرات الله التي لا تفنى، فكان يزرع القمح في موضع صغير، و عندما ينضج المحصول يُحضر الفقراء و المساكين، فيوزع عليهم ما يحتاجونه، وما تبقى ينقله إلى بيته ليعيل به عائلته، ثم ما يلبث أن يأخذ في الصدقة منه على المحتاجين طول السنة(3).

و في كرامة أخرى تحمل نفس الدلالة أن رجلا نفذ غذاء أسرته شتاء، و أصبحت في أمس الحاجة إليه فذهب إلى الصوفي أبي الحسن علي بن محمد اليتورغي، و طلب منه إعالته بالقمح فأمده بقليل منه ــ أربعة أمداد ــ، وأوصاه بأن لا يتناول منه إلا و هو على طهارة، فالتزم بذلك فكفاه و غطى احتياجات أسرته مدة الشتاء و الصيف(4). و تعكس هذه الكرامات تسخير الصوفية لخير الله الذي لا يفنى في تلبية إحتياجات الفقراء و المساكين و كذلك أعادت الكرامة تصوير مفهوم جديد للمال و الثروة في ذهنية المجتمع، فهي ترفض المال الدنيوي و تنعته بالأوساخ تارة، و بالشياطين(5) و الشوك تارة أخرى(6).

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 134.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 41.

و تصور المال الحلال الموجود في عالم الصوفي الخاص بمال الله الذي لا يفنى، بل إن هذا المال يختلف عن المال الدنيوي، من حيث أنه يفي بالغرض بغض النظر عن قيمته، وتحصل من ورائه البركة للذين يتحصلون عليه من الصوفية. و من الكرامات. في هذا الصدد نذكر أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، كان يتصدق بالدراهم كل جمعة، و يجزل في النفقة على أهل بيته، حيث اشترى لكل بنت من بناته حُليا بألف دينار من الذهب فضلا على الفرش و الثياب وأعطى الذكور مثلهم، و يمنح منه للذين يرغبون في التجارة، فتحصل لهم الأرباح الطائلة، ويشتري بالمال القليل أغراضًا تفوق في قيمتها قدر المال، من ذلك أنه كلف رجلا بأن يشتري له كبشا و دفع له ربع دينار فتعجب الرجل لأن المال لا يفي بالمطلوب و بينما هو جالس في موضع إذ بقطيع من الغنم يتقدمها كبش، فنادى صاحب القطيع الرجل بقوله: هات الربع دينار و احمل الكبش للشيخ و أبلغهُ السلام(1). لكن رفض الكرامة للمال الدنيوي و تشويه صورته أفرز عدة متناقضات:

أولا : أن هذا الرفض يتعارض مع نفسية الإنسان الميالة لحب المال مما يجعل المتلقي أو السامع للكرامة يعزف عنها.

ثانيا: أن محاولة تبريرها لعدم جدوى المال الدنيوي، يجعلها تتحول إلى قصص يمجد الفقر و يقهر النفوس و يربيها على التقشف.

ثالثا: تحولها إلى أداة فعلية خففت عن الفقراء همومهم و فرجت كروبهم و تسببت في إرتقاء البعض إلى مصاف الأغنياء.

فضلا على تجسيد الفكر الكرامي لقيم القناعة و التآخي، ففي رواية أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق كان كلمّا قدّم لضيوفه طعامًا يقولون له هذا لا يكفي الفرد، دلالة على قلته و عندما يتناولونه يشبعون و يبقى الطعام(2).

كما سعت الكرامة إلى تصوير الطب الدنيوي عاجزا عن شفاء المرضى، و إيجاد حل لأمراضهم المزمنة، مما حذا بهؤلاء المرضى إلى التوجه نحو الصوفية، الذين كانوا يستعملون في مداومتهم للمرضى الريق بألسنتهم، أو يمسحون بأيديهم على موقع الألم فيزول فورا، كل ذلك بدون مقابل(3) مما وفر على الفقراء و الضعفاء تكاليف الطبيب و الدواء التي لا يطيقون دفعها،

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(2) نفسه، ورقة 6.

(3) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 120.

بل أن الناس كانوا يزورون زاوية أبي حجلة عبد الواحد، ويأخذون منها ترابها كدواء التماسًا للشفاء(1).

و على المستوى السياسي سعت الكرامة إلى بناء مجتمع خالٍ من الظلم و الإستبداد، فأصبحت تشكل الوسيلة الفعالة للدفاع عن المحرومين من جور السلطة عن طريق الدعاء بالشر أو الرؤيا أو تسليط قوى غيبية على المستبد، فكان أن سَلَطَت جَمَّ غضبها على الولاة و عمال المدن و القضاة و جباة الضرائب. ففي رواية أن والي بجاية في عهد الموحدين، تخوف من تنامي شعبية الصوفي أبي علي الحسن المسيلي، فأرسل له رسولا يطلب منه الإنشغال بنفسه، فأشار المسيلي إلى حفيده الذي كان بجانبه أن يقرأ على الرسول قرآنًا دون أن يحدد له الآية، فقال الحفيد متعوذا : " **واتل عليهم نبأ نوحٍ إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي و تذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا أمركم و شركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا ولا تنظرون**"(2). فأنصرف الرسول منقع اللون مرتعد الفرَائس، و في الطريق إلتقى برسولٍ ثانٍ من الوالي يعتزم اللحاق به فقال الثاني للأول : إن الوالي يطلب منك أن لا تحدث الشيخ بشيء لأنه عندما كان الرسول الأول عند أبي علي الحسن أصاب الوالي وجع كاد أن يقضي عليه، ولما عاد الرسول الأول إلى الوالي أخبره بما شاهده، و أنه لم يدر كيف انفصل عن الشيخ، فرد الوالي الرسول إلى أبي علي الحسن و اعتذر له(3). و هذا يدل على أن العقاب الذي يتوخاه الفكر الكرامي يزول بمجرد ارتفاع الظلم(4)، و كثيرًا ما كان يَظهر نتائج الخطاب الكرامي على أرض الواقع، من ذلك أن الصوفي أبا عبد الله محمد بن علي القصري، دخل في جدالٍ مع قاضي الحفصيين في بجاية في مسائل علمية، فأخشن القاضي القول، فأمسك أبو عبد الله القصري عن الكلام، و صلى ركعتين و دعا الله ، و ما هي إلا أيام و جاء العزل من أمير إفريقية للقاضي(5).

كما حملت الكرامة نبرة عِدائية تجاه جباة الضرائب، الذين أرهقوا كاهل العامة خاصةً شريحة الفقراء بالضرائب الباهضة و التكاليف و الرسوم الإضافية، و حسبنا من الكرامات أن أبا مدين شعيب كان يستخدم الجن ويسلطهم على الظلمة في البوادي، فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته(6).

---

(1) الحفناوي: تعريف الخلف، ج1، ص 291.

(2) سورة يونس: الآية 71.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 68، 69.

(4) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 114.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(6) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 116.

و نستشف من كرامات أخرى تعاطفا واضحا مع العامة ضد قوى الجُور و الخراب، إذ كثيراً ما تهرع العامة إلى الصوفية طلبا للخروج من كارثة أطبقت بكلّها عليهم، و ليس من مخرج سوى حل سريع من الصوفية، من ذلك أن قسنطينة لما استولى عليها علي بن إسحاق الميورقي في سنة 583هـ/1187م، و حضر الخليفة الموحدي يعقوب المنصور بجيشه لانتزاعها منه، و ضرب حصاره على المدينة و قطع الماء على أهلها حتى كاد أهلها يهلكون، فاتجهوا إلى شيخ صوفية المدينة، أبي الحسن علي بن مخلوف ليجد لهم حلاً، فدعا الله فنزل المطر و استقى الناس، بل أن هذه الأمطار تحولت إلى سيل جارف أهلك جيش الميورقي(1). و تقوم هذه الرواية دليلاً قاطعًا على أن القوة الوحيدة في المجتمع، هي قوة الصوفية، و ليست قوة الحكام المتصارعين على السلطة و هذا ما أكده أبو مدين شعيب في قوله :" **قوة العارف بمعروفه وقوة الغير بمعتادة ومألوفه**(2).

ونَقفُ على روايات كرامية أخرى، أدت دورًا كبيرًا في طمأنت الخائفين من بطش الولاة و الحكام، من ذلك أن رجلاً جاء إلى الشيخ أبي الفضل قاسم بن محمد القريشي في بجاية، يشكو له خوفه من الحاكم، فبادره الشيخ بغرضه قبل أن يخبره الرجل بحاله، فطمأنه و أخبره بأن الله يخلصه من محنته، و يصرف عنه أذى الحاكم، فانصرف الرجل، مطمئن البال، خالي الخوف من الحاكم(3). و تعكس هذه الرواية دور الفكر الكرامي في اجتثاث الخوف، و الشعور بالظلم من نفوس العامة، و الانتقال بها وضع تسوده الطمأنينة و السلام.

وصفوة القول فإن ارتباط الكرامة الصوفية، بالشرائح الدنيا في المجتمع، عكس جليًا الواقع الإجتماعي لهذه الشرائح و منزلتها بين الطبقات الأخرى، من حيث المكانة، و مستوى المعيشة و علاقتها بالسلطة.

كما أن انتشار الفكر الكرامي الذي فرض نفسه بقوة داخل مجتمع المغرب الأوسط، يعزى إلى امتلاكه مرجعية قوية، أساسهاالإرتباط بالدين الذي هيأ النفوس والأذهان لتقبل الكرامة. لكن التساؤلات المطروحة، هل نجحت الكرامة في تغيير أوضاع الشرائح الدنيا في المجتمع؟ و هل وصلت إلى تحقيق هدفها في تشكيل مجتمع القيم، و سمو الروح الذي ناضلت من أجله؟ و إلى أي مدى استطاعت عمليًا أن تجبر السلطة على تغيير سياستها إزاء هذه الشرائح؟.

---

(1) ابن القنفذ: الفارسية، ص 103.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 312.

(3) نفسه، ص 163.

لا نعيب دور الكرامة في الحث على الصدقة، و الإحسان، و الدعوة إلى إغاثة الشرائح الدنيا في المجتمع، و السعي للتخفيف من تكدس الثروة في يد أقلية من المجتمع، أو المساهمة عمليا في توزيع غلال الصوفية و أموالهم ، التي هي من مال الله الذي لا يفنى على الفقراء و أبناء السبيل. لكن ذلك ظل نضالا و مجهودًا شخصيًا يتبناه الصوفي بمفرده، دون أن يرقى إلى مستوى المشروع الاجتماعي لإجتثاث جذور الفقر و تبعاته من منابعه، أو دفع المجتمع لتغيير أوضاعه عن طريق الثورة على الأوضاع السائدة. وبالتالي فإن النجاح الحقيقي للفكر الكرامي في تأدية رسالته، انحصر في تخفيف الأزمة نفسيًا بالتمنيات، و الرؤى و الأحلام، و ظلت خيالات تنسي الشرائح الدنيا همومها و آلامها.

أما فيما يخص هدفها السامي لتحقيق مجتمع جديد خال من التفكير الدنيوي، فلم تصل إلى تحقيقه. الأمر الذي جعل أصحابها يستعيضون عن هذا الفشل بتهيئة الأذهان و النفوس للموت و الرحيل إلى الحياة الآخرة، أو إقامة علاقات مع الموتى عبر الأحلام و الرؤى أو الأدعية(1). فهي جعلت الإنسان على أهبة الاستعداد للموت في أي لحظة. بل أن الكرامة تبين أن أصحابها عارفون بيوم موتهم، و موت غيرهم، ففي رواية أن الصـــــوفي أبا زكريا يحي الزواوي أشار لتلامذته في مجلس درسه بدنو أجله(2). و ثمة رواية أخرى مفادها أن جماعة من الصوفية جاؤوا إلى الصوفي أبي العباس أحمد بن العزيز الخراز و هو مقيم بأحد فنادق بجاية يخبرونه بحضورهم لتشييع جنازته، و بعد خروجهم من غرفته دخل عليه أصحابه ليتفقدوه فوجدوه ميتا مستقبلاً القبلة(3).

و عن موقفها من سياسة السلطة إزاء الشرائح الدنيا في المجتمع، فقد تَجلى بوضوح في استعمالها عدة أشكال للمناهضة، نختزلها في أسلوبين:

أولا: الأسلوب المباشر، و يتضمن الدعاء بالمرض أو الموت على الحاكم، أو إزاحته من منصبه[4] أو تسليط بعض القوى الخارقة كالجن، أو عن طريق الرؤيا و الأحلام التي كان الحُكام يعتقدون فيها و يهابون عواقبها.

ثانيا: الأسلوب غير المباشر و يتمثل في استعمال أدوات الرمزية والإحاءات في تعرية الواقع، وإدانته بصورة من المناورات و اللف والتمويه.

---

(1) جاء في رواية: أن صوفيا عثر و دميت أصبعه في أحد أحياء بجاية فقال: اللهم ما وهبت لي من أجر، قد وهبته لجماعة الموتى، فغفر الله لجميع من بهذه الناحية، الغبريني: عنوان الدراية، ص 81.

(2) نفسه، ص 119.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

و من هذا المنظور، اقتصر دورها في هذا الشأن على تغيير بعض المواقف المحدودة، دون إجبار السلطة فعلا على الإعتناء بالشرائح الدنيا وتلبية مطالبها، و انشغالاتها. أي أنها لم تصل إلى إجبار السلطة على وضع سياسة شاملة ترعى حقوق الشرائح الدنيا، و منه انحصر دورها في تعرية الواقع، وإدانته، و محاسبة المتسببين فيه(1).

ـ ك ـ الصوفية و التكافل الإجتماعي:

لا جدال في أن مجتمع المغرب الأوسط، أصبح في القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين، يعتمد اعتمادًا كليًا على الصوفية في مواجهة الأزمات الإقتصادية و الإجتماعية التي حاقت به كالجفاف و المجاعات و الكوارث الطبيعية و التفسخ الأخلاقي و التفاوت الطبقي، بعد أن عجزت السلطة و طبقة الفقهاء و الأعيان و الأغنياء عن إيجاد مخرج و متنفس لهذه المعضلات، و تأكدت العامة أن خلاصها الوحيد من هذه المعضلات في الصوفية بكراماتهم، ومساعداتهم العملية، فصارت تهرع إليهمّ في كل النوائب.

و من القرائن أن أهل تلمسان لما أصابهم جفاف طلبوا من الصوفي أبي زكريا بن يوغان ليصلي بهم صلاة الإستسقاء(2) و كذلك أهل بجاية لما أصابتهم مجاعة أوائل القرن السابع للهجرة/13 الميلادي(3) وامتلأت شوارع المدينة بالمُعوزين و المتشردين الذين يفتقدون إلى المَأوى و المَأكل والمَلبس، و لم يتحرك والي الموحدين، و لاأغنياء المدينة و أعيانها للتخفيف من معاناة هؤلاء الفقراء، فحمل الصوفي أبو زكريا يحي الزواوي (تـ 611هـ/1215م) على عاتقه مسؤولية إعالة هؤلاء المعوزين، و التكفل بهم، فلجأ إلى جمع المعونات ـ المال ـ من أغنياء المدينة، و اكترى فندقا بثلاثمائة دينار(4) جمع فيه الفقراء و المتشردين، و اشترى لهم ما يكفيهم من الطعام واللباس، إلى أن إنْجلَت الأزمة في العام الموالي، فانصرفوا إلى مواضعهم(5). وكذلك لما وقع بنفس المدينة زمن أبي الحسن الحرالي (تـ 638هـ/1141م) جفاف تسبب في ندرة الماء، فأصبح الناس يذهبون إلى الوادي الكبير ـ الصومام ـ للسقي و ارتفع زق الماء إلى

---

(1) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 138.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(3) يمثل العقدان الاولان من القرن السابع للهجرة مرحلة للجفاف و المجاعات شملت المغرب برمته، أخطرها تلك الممتدة ما بين (616هـ و 621هـ/1220م و 1224م) اضطر خلالها الناس إلى أكل الميتة. ابن النظيف: التاريخ المنصوري، ص ص 84، 85.

(4) الظاهرة أن الفنادق في العهد الموحدي كان ملكا للدولة، بدليل أن أبا زكريا الزواوي اكترى الفندق من العامل أي المشرف على الفندق. ابن الزيات: التشوف، ص 449.

(5) نفسه، ص 449.

أربعة دنانير، فعجز الفقراء من الحصول عليه، فكلف الحرالي تلامذته بتوفير احتياجات الفقراء من الماء، و لما عجزوا توجه إلى الله بالصلاة و الدعاء، فنزل المطر و سقى الناس(1).

و حتى يتمكنوا من التخفيف من معاناة الفقراء، اعتمدوا أسلوب الصدقة كطريقة يغنون بها الفقراء مؤونة السؤال. و من النماذج البارزة في هـذا السياق أن أبو عـبد الله بن الحجام (تـ 614هـ/1118م) كان يتصدق على فقراء تلمسان بما يحصل عليه من إحسـان الناس إليه(2). و كذلك كان في بجاية أبو العباس أحمد الخراز (تـ 600هـ/1203م) يتصدق بالثياب التي تمنح لـه(3)، بالإضافة إلى أبي يعقوب يوسف الكومي (عاش في القرن السادس للهجرة) كان يساعد الفقراء، و يبعث روح الشفقة في نفوس الأغنياء لمساعدة المعوزين(4). و يبدو أن أكثرية الصوفية كانوا يرون أن الإعتماد في مساعدة المعوزين و المحتاجين على ما تدره هبات الدولة، و أعطيات الأغنياء، لا يؤدي إلى حل جذري للأزمة التي تشد بخناق المحتاجين، فبادروا بالنشاط و العمل في حقول مختلفة لتوفير إحتياجات المعوزين.

و من الأمثلة على ذلك في تلمسان أن أبا عبد الله عمر الحباك، احترف نقل الزبل مقابل كسرة الخبز التي تمنح له لقاء ذلك، فيوزعها على الـفقراء(5). كما كان أبو عبد الله الشوذي الحلوي يتصدق بثمن الحلوة التي كان يبيعها للصبيان بشوارع تلمسان(6). و كذلك أبو الحسن علي بن محمـد الحمال يجمع الضعفاء، و أبناء السبيل في داره التي بدرب ملالة ويرعى شؤونهم(7). و اشتهر أبو عبد الله المعروف بالحاج فرج بإغاثة الملهوف(8)، فضلا على تصدق أبي عبد الله بن الملك(9) و أبي عبد الله بن البلد بثمن ما يحصلان عليه من اجرة استنساخ الكتب(10). ناهيك عن تصدق أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق بالمال و القمح على الضعفاء

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 151.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 384.

(4) Ibn Arabi : les soufis d'andalousie, P 59.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 459.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.

(8) نفسه، ورقة 14.

(9) نفسه، ورقة 13.

(10) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.

كل جُمعة، و إذا نضج محصول فلاحته وزع منه على الفقراء الذين يحضرون إلى الحقل، و ما تبقى يتصدق به طول السنة(1).

أما نظيره أبو إسحاق إبراهيم التنسي(تـــ680هـــ/1280م)، فكان يتصدق من أرباح تجارته(2). و كان نفس الشيء يحدث في بجاية، و من الأمثلة على ذلك أن أبا النجم هلال بن يونس الغبريني كان يتصدق بغلال أرضه(3). بينما بسط أبو سليمان داود الوجهاني يده، فكان يتصدق بأكثر غلاله، و لا يتناول منها إلا القليل(4). إضافة إلى أبي محمد عبد الله بن حجاج الجزائري (تـــ 640هـــ/1242م)، الذي كان لا يتعول من مرتبه الذي كان يتقاضاه على منصب القضاء الذي كان يزاوله في مدينة الجزائر، و إنما يصرفه في الصدقات و يعتمد في معاشه على فوائد عقار ورثة عن أبيه(5). فهذه النماذج توضح انتشار التيار الصوفي القائم على مبدأ الصدقة والإحسان في المغرب الأوسط، ضاهى به ما كان يقوم به متصوفة التصوف السني القائم على الصدقة في المغرب الأقصى بزعامة أبي العباس أحمد السبتي (تـــ 601هـــ/1204م)(6).

أما دورهم في إصلاح ذات البين بين الناس، و سعيهم إلى المحافظة على تماسك الأسرة و سلامتها من الشتات، فحسبنا من الأدلة أن أبا مدين نصح تلميذه الذي غاضبته زوجته ليلا، و نوى فراقها بأن يعيدها، و أفتى له بأن يعتبرها كفارة، و لا يعود إلى ذلك(7)، و كذلك فعل أبو القاسم القرطبي (تـــ 662هـــ/1263م) مع رجل ترك زوجته لمجرد أنها ولدت له بنتا(8).

كما سعوا في قضاء حوائج العامة، و تلبية خدماتها عند الحكام، حيث يعد الصوفي أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخياط نموذجا بارزًا في التوسط للرعية عند الزيانيين من أجل قضاء

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

(2) نفسه، ورقة 38.

(3) الغبريني : عنوان الدراية، ص 169، 170.

(4) نفسه، ص 225.

(5) نفسه، ص 215.

(6) ترتكز دعوة **أبي العباس أحمد السبتي (524هـ-601هـ/1130م-1204م). على عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، و ضرورة بذلها بسخاء للفقراء، وفسر أركان الإسلام من صوم وزكاة و حج، من مبدأ التخلي عالملك للغير، و التساوي بين الأغنياء والفقراء. كما يرى أن سبب حدوث القحط و الجفان ف يعود إلى بخل الناس،** وفسر الآية الكريمة " **إن الله يأمر بالعدل و الإحسان" بأن اعتبر العدل و الإحسان هما مشاركة الغني للفقير في ماله.** المقري: نفح الطيب، ج7، ص 268 و ما بعدها؛ إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 157 و ما بعدها.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 126.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 161.

حوائجها، و التخفيف من كروبها وآلامها، و كانت كل تدخلاته تلقى القبول و الاهتمام(1). فضلا على دورهم الأخلاقي في مكافحة رذيلة الدعارة و الزنا و شرب الخمر و السرقة، فقد ورد عن ابن الزيات أن العامة في تلسمان اشتكت الىالصوفي عبد السلام التونسي من رجلٍ عاث في الأرض فسادا من خلال ممارسته للدعار، فقام بتأديبه ضربا إلى أن أعلن توبته وصار من الصـــوفية(2).

و درءا لآفة الزنا و الفساد الأخلاقي، كان في نفس المدينة الصوفي أبو عبد الله بن الحجام يقوم بتجهيز البنات الفقيرات للزواج، حتى لا تقعن في المفسدة(3). كما كانت العامة في بجاية تهرع إلى الصوفية بحثا عن حل لمشكلة الخمر، التي يتعاطاها أبناؤها، و كذلك لمساعدتها على إستعادة ما سلبه اللصوص.

و حسبنا أن إمرأة اشتكت إلى الصوفي أبي الحسن الحرالي إدمان ابنها على شرب الخمر، فطلب منها أن تنصحه بأن يشرب بالكؤوس الكبار بدل الصغار، فلما سُئل الحرالي على ذلك قال: "**جرى القدر بمقادير يشربها من الخمر، و لابد من نفوذها جرى به القدر، فإذا شربها بالكؤوس الصغار طالت المدة و إن شربها بالكؤوس الكبار قصرت**"(4). و كذلك جاءت امرأة تشتكي إلى الصوفي أبي زكريا المرجاني بعدما سُرقت منها رزمة ثياب كانت تحملها على رأسها في باب البحر لكثرة الزحام، فذهب إلى المكان الذي أخفى فيه اللص الرزمة و اعطاها رزمتها(5). والظاهر أن الصوفية أولو الجانب الأخلاقي إهتماما كبيرا، حيث ألف أبو مدين شعيب لهذا الغرض كتابه "أنس التوحيد و نزهة المريد" استعرض فيه الزهد في الدنيا، و أبرز السلوك المثالي من إخلاص و إيثار داعيا إلى الابتعاد عن البدع و الخرافات(6).

ــ ل ــ الصوفية و القضايا الدينية:

أما دورهم الديني فقد تجلى في توعية العامة بأمور دينها في المساجد، و الربط و الزوايا. و من أبرز مجالس الوعظ و التذكير في بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس للهجرة

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(2) التشوف، ص ص 89، 90.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(5) نفسه، ص 185.

(6) أنس التوحيد و نزهة المريد، مخطوط ضمن مجموع، قطعة رقم 7، دار الكتب التونسية، تحت رقم 2744، ص 12 و ما بعدها.

مجلس أبي مدين شعيب(1)، و أبي زكريا يحي الزواوي، و أبي تميم الواعظ الوهراني(2). و في تلمسان كان مجلس أبي عبد الله بن الحجام، الذي وصفه يحي بن خلدون بواعظ زمانه(3) و علق ابن الزيات على مجلس وعظه بقوله: " **كان مجلسه كهفًا للمريدين وأهل الخير يأوون إليه، وكان إذا أنشد بصوته بديع شعر شاق و راق، وأثار كل الأشواق، وإذا نصح صحيح الخبر لم يبق ولم يذر** "(4).

فضلا عن كونهم يعملون على التعريف الدين الإسلامي في البوادي والأرياف(5). فقد نقل عن ابن مخلوف قوله : أن أبا مدين تخرج على يده ألف تلميذ. و من دون شك أنهم لما عادوا إلى بواديهم و أريافهم عملوا على نشر ما تعلموه(6). و إذا كانت المادة التاريخية لا تسعفنا في تشكيل صورة واضحة عن هذا الدور، فإن بعض النصوص المتاحة لدينا أضاءت لنا مساهمتهم في نشر الإسلام بين المسيحيين، و مقارعة أهل الديانات الوضعية(7). و حسبنا أن رهبانا إيطاليين قدموا إلى بجاية لرؤية أبي مدين والإطلاع على المكانة العلمية التي تبوئها و درجة تدنيه فلما حضروا مجلسه و رأوا كراماته دخلوا في الإسلام(8).

كما تمكن تقي الدين الموصلي من مقارعة النصاري بعمله و مجاهداته لما هاجر من بجاية إلى صقلية حيث دعاه قساوستها للمناظرة حول موضوع الرسول (ص) و عيسى عليه السلام، و لما حان وقت المناظرة طلب من ملك صقلية و قساوستها بأن لا يتعصبوا لعيسى و لا يتعصب لمحمد، فعلموا أنه يريد إقحامهم لأن ما يحملونه مجرد تعصب فامتنعوا عن المناظرة. و لما تشدقوا بأن عيسى عليه السلام يواصل أربعين يوما دون أكل و شرب، قال لهم أنه يواصل أيضا أربعين يوما، فجعلوه في بيته، و وضعوا له من يسوق الماء للوضوء، فلما كملت الأربعين يوما قال لهم: " **أو أزيدكم أربعين أخرى**" فهرع القساوسة إلى الملك يطلبون منه التعجيل في إخراجه من صقلية، كي لا يفسد عليهم ملتهم و إعتقادهم في عيسى(9).

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 127؛ ابن مريم: البستان، ص 108.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 136، 180.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 102.

(4) التشوف، ص 462.

(5) Alfred Bell : le sufisme en occident musulman, P 161.

(6) شجرة النور الزكية، ص 164.

(7) كان أهل الديانات الوضعية مثل المجوسيين يخشون مناظراته. الغبريني: عنوان الدراية، ص 167.

(8) شعيب الحريفشي: كتاب الروض، مخطوط خزانة أسرة زروق، عين تاغروت ولاية البرج، ص ص 118، 119.

(9) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 166، 167.

و إلى جانب هذا أدوا دورًا في تسهيل مأمورية الحج، و مساعدة الفقراء الذين عجزوا عن أداء فريضتهم الدينية، حيث يذكر ابن الزيات أن أبا عبد الله محمد التاونتي التلمساني لما كان في بجاية متجها إلى مكة، تسابق رؤساء المراكب للفوز بصحبته في الرحلة، فاشترط على من يركب معه أن يحمل كل الفقراء المتوجهين إلى مكة، بدون أجر فوافقوه على ذلك(1).

و دون أن ننسى أثرهم في حركة الجهاد ضد نصارى إسبانيا(2) نقل لنا يحي بن خلدون دور أبي عبد الله الحجام في دعوته للناس بالجامع الأعظم في إشبيلية لإفتداء أسرى المسلمين(3). كما أطلعنا أخوه عبد الرحمن بن خلدون عن دور مجموعة من الزهاد التلمسانيين مثل عابد بن منديل، و زيان بن محمد و عبد الله بن يغمراسن في الإنتقال إلى الأندلس سنة (تــ 676هـ/1274م) من أجل الجهاد و المرابطة في الثغور دفاعًا عن المسلمين من هجمات حركة الاسترداد المسيحي(4).

---

(1) التشوف، ص 375، 376.

(2) يرى الغبريني أن الصوفية في المغرب الأوسط، كانوا يساعدون المجاهدين في الأندلس عن طريق كراماتهم، ويسرد قصة **أبي عبد الله العربي**، الذي احتزم في بجاية يوم الأربعاء التاسع لشعبان عام 591هـ/1195م، و ركب قصبته، و أمسك باليد الأخرى قصبة أخرى على هيئة محاربة العدو، و هو يردد في سبيل الله إلى أن سقط على الأرض من شدة التعب، و كان ذلك اليوم الذي هزم فيه المسلمون النصارى **بمعركة الأرك**. لذا فهو ممن أعان الله به المسلمين و أوقع الهزيمة على يده. عنوان الدراية، ص 81؛ حسب **L'evi Provençal** فإن أكثر الصوفية كانوا مجاهدين في سبيل الله ضد حركة الاسترداد. Religion culte des saints et confréres ; P 3.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 102.

(4) العبر، ج7، ص 137.

الباب الثالث:

اسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية والدينية والسياسية

الفصل الثاني:

2 ـ علاقة المتصوفة بالسلطة والفقهاء السلفية

أ ـ علاقة المتصوفة بالسلطة

بـ ـ علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية

ـ 2 ـ علاقة المتصوفة بالسلطة و الفقهاء السلفية

ـ أ ـ علاقة المتصوفة بالسلطة:

تلونت مواقف و سياسات الدول التي حكمت المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين إزاء شريحة الصوفية بناء على أوضاعها السياسية و الإقتصادية و اعتباراتها المذهبية والعقدية.

فبدايةً بالحماديين الذين سلكوا سياسة الإنفتاح، و التي طبعت الحياة الإجتماعية و الدينية بطابع من الحرية تكاد تكون مطلقة(1) الأمر الذي جعل صوفية المَغاربة و الأندلسيين يلجؤون إلى حواضر مملكة الحماديين، لما اشتدت بهم النوائب، حيث طرق أبو الفضل بن النحوي قلعة بني حماد سنة 507هـ/1113م فرارا من متابعة المرابطين و فقهائهم (2) كما نزل من الأندلسيون في بجاية خلال عهد يحي بن العزيز (تـ515هـ ـ547هـ/1121م ـ1152م) كل من أبي بكر محمد ابن الحسين الميورقي ـ أحد أعمدة الإتجاه الباطني ـ بعد محنة قتل شيخه ابن العريف بمراكش سنة 535هـ/1141م على يد المرابطين، واستقر فيها مدة من الزمن قبل أن يرحل إلى المشرق(3) فضلا على أبي محمد عبد الحق الإشبيلي (تـ581هـ/1185م) رائد اتجاه الوعظ و التذكير(4).

و رغم أن هؤلاء الصوفية كانوا يمثلون تيارات صوفية تختلف أفكارها شكلا و مضموناً عن سياسة الحماديين و طبيعة المجتمع الحمادي المترف إلا أن التصادم لم يحدث بين الطرفين، و هذا لا يعني أن الحماديين كانوا يَغُضُونَ الطرف عن الصوفية ولا يعيرون أي إهتمام بل أن دوائرهم الدينية والسياسية، خاصة الفقهاء كانوا يراقبون تحركات كل متقشفٍ زاهد، يشد انتباه العامة أو تمس أفكاره و سلوكاته المباح من السلوكات و العادات التي كانت سائدة في مجتمع الحماديين(5) باللإضافة إلى تعاملهم بذكاء مع من كانوا يؤلفون مصنفات في مجال الأصول والتصوف و قد ظهر تأليف كل من أبي علي الحسن المسيلي (توفي أواخر القرن 6هـ) و أبي محمد عبد الحق الأشبيلي (تـ 581هـ/1185م) التي سبق الحديث عنها لكن لم تلق معارضة السلطة، و منه يمكن القول أن سياسة الحماديين تجاه الصوفية خلت من كل إكراه أو متـــابعة،

---

(1) عن مظاهر هذا الانفتاح في شتى الميادين. أنظر البيدق:أخبار المهدي، ص31؛ مؤلف مجهول:الاستبصار،ص2.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 78.

(3) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 155.

(4) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج3، ص 1351.

(5) خير مثال نسوقه حول هذه الظاهرة، تعرض المهدي بن تومرت إلى التنكيل لما حاول تغيير المنكر في طرقات بجاية بطريقته الخاصة. البيدق: المصدر السابق، ص 32؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 367.

و يعود هذا إلى الصوفية أنفسهم، الذين كانوا يسالمون الدولة، و لم يتعرضوا لها، بل ابتعدوا عنها و تحاشوا التقرب منها(1).

بينما حصل العكس في القسم الغربي من المغرب الأوسط الخاضع لحكم المرابطين، الذين شهدت دولتهم في الأربعين سنة الأخيرة من عمرها أي من بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي إلى سقوطها سنة (541هـ/1146م) اضمحلالا اقتصاديا و تقهقرا سياسيًا و إداريًا، و انحلالاً أخلاقيا، و تمايز طبقيا(2) جعل الفقهاء ينبهون أمراء الدولة وولاتها إلى خطورة أشكال السلوكات التي يستخدمها الصوفية لتعرية الواقع المتأزم.

و نظرا لشعبية الصوفية، كبرت مخاوف المرابطين الذين اتخذوا نوعين من السياسة لدرء خطرهم و هي: سياسة الإحتواء و سياسة المواجهة. وتتمثل سياسة الإحتواء في اقتناع ولاة المرابطين بأن مقارعة الصوفية، و ضرب نفوذهم الروحي غير ممكن في ظل الأوضاع السيئة للدولة، لذا هادنوهم واحتووا نفوذهم فقد عمل والي تلمسان مزدلي بن تلكان على زيارة الصوفي عبد السلام التونسي و مشاركته في طعامه الذي لا يزيد عن خبز الشعير ولحم السلحفاة(3). غير أن هذا الصوفي الذي لا تأخذه في الله لومة لائم(4) دعا تلامذته في تلمسان إلى عدم قبول وظائف الدولة و طالبهم بمقاطعتها(5) كما انتقد إفلاس الولاة علنا حينما اعترض على والي تلمسان تميم بن يوسف ابن تاشفين لما أخذ سلفة من أحباس مسجد تلمسان(6) الأمر الذي جعل المرابطين ينتقلون من سياسة الإحتواء إلى سياسة المواجهة، التي اعتمدوا فيها على الدسائس و المناورات مستخدمين في ذلك الفقهاء بحيث أخذوا يراقبون تحركات الصوفية، و منعوا وصول الرسائل بينهم، و عَمِدُوا إلى تفجير تيار الغزاليين عن طريق تشويه كتاب الإحياء، و اعتباره

---

(1) يذكر عبد الحليم عويس أن علم التصوف حظي باهتمام الدولة الحمادية. دولة بني حماد دار الشروق، مصر، 1980م، ص 257.

(2) محمد القبلي: مراجعات، ص 38 و ما بعدها.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 8؛ الظاهرة أن سياسة التقرب من الصوفية و إحتواء نفوذهم كان مشروعا مخططا له مركزيا، حيث استدعى الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ-537هـ/1105م-1142م) الصوفية من المغرب و الأندلس. ابن الزيات: المصدر السابق، ص 155.

(4) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 125.

(5) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 151.

(6) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 89.

مخالفا للسنّة، و مطاردة أنصاره من الصوفية(1) لكونه يحمل خطابا نقديا للسياسة الإقتصادية والإجتماعية و العسكرية لدولتهم.

فقد ورد مثلا في باب " إدرارات السلاطين وصلاتهم و ما يَحلّ منها و ما يُحرم"، تحريم الغزالي مطلقا للخَراجِ المضروب على المسلمين، و كل المصادرات وانواع الرشوة، و هو ما يتنافى أصلا مع سياسة المرابطين القائمة خلال القرن السادس الهجري/ 12م على غنائم المعارك و الضرائب الشرعية، وغير الشرعية، كالجزية و الخَراج، أو ما يعرف باقتصاد و المغازي(2).

لذا أعتبر أموال السلاطين حراما، مشيرا إلى مصادرها غير الشرعية(3) و بيّن أيضا أن العطايا و الإدرارات و الجوائز لا يمنحها السلاطين إلا للذين يؤيدونهم سياسيًا، في قوله :**"فأما الآن فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية، إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم، والإستعانة بهم على أغراضهم والتجمل بغشيان مجالسهم، و تكليفهم المواضبة على الدعاء والثناء والتزكية و الإطراء في حضورهم و مغيبهم"**(4)، و هو أمر كان شائعا عند المرابطين، الذين أغدقوا الأموال على الفقهاء و خصصوهم بالإمتيازات(5).

كما شرّع الغزالي قتل الكفار المحاربين و استرقاقهم(6)، وهو ما يتنافى مع نظرة المرابطين للكفار، إذ استعانوا بهم في الإستجاشة ضد المسلمين(7). وهذه النصوص دليل على أن الإحياء أتى بالنقد اللاذع لأوضاع إسلامية شتى، ولم يختص بوضعية معينة، فقد وجد في أوضاع الدولة المرابطية مناخا انطبقت نصوصه على واقع الأزمة، فاعتنقه الصوفية خطابا سياسيا لتعرية الواقع، فقد كان عبد السلام التونسي أحد المناصرين للإحياء يصف مال والي تلمسان ـ تميم بن تاشفين ـ(504هـ ـ511هـ/1110م ـ1145م) بالمال الخبيث، إشارةً إلى مصادره غير الشرعية(8).

و قصارى القول فإن سوء العلاقات بين المتصوفة و المرابطين في غضون القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تحكمت فيه إلى حد بعيد طبيعة الأوضاع الإجتماعية

---

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 150 و ما بعدها.

(2) الإحياء، ج2، ص 148.

(3) نفسه، ج2، ص 149.

(4) نفسه، ج2، ص 152.

(5) المراكشي: المعجب، ص 171.

(6) الإحياء، ج2، ص 183.

(7) محمد القبلي: مراجعات، ص ص 38، 39.

(8) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

و الإقتصادية و السياسية المتدهورة. فالصوفية ما كان لهم أن ينتقدوا السلطة إلا لأن الأوضاع بلغت حدًا لا يطاق، و من جانبهم أصبح المرابطون متوجسين الخطر من الصوفية، خاصة و أنهم عايشوا عن قرب ثورة المريدين في الأندلس بقيادة الصوفي أحمد بن الحسين بن القسي، التي اندلعت سنة (539هـ/1145م)، و لم تنطفئ جَذوتها إلا في العهد الموحدي(1)، و التي جاءت في الواقع كرد فعل على تدهور الأوضاع العامة للأندلس تحت حكم المرابطين(2). و بالتالي باتوا يتخوفون من احتمالات قيام ثورات ممثالة في المغرب الأوسط يتزعمهما الصوفية.

- أما الموحدين، فقد وصف المؤرخون مرحلة حكمهم للمغرب الإسلامي بعصر الإعتراف الرسمي بالصوفية(3)، لأن أخلاق الخلافاء الموحدين وصفاتهم كانت مشوبة بالزهد و التصوف، فقد كان الخليفة عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ/1163م)، طالبا تلقى تعاليم التصوف الأول عن الصوفي أبي محمد عبد السلام التونسي قبل لقائه بالمهدي بن تومرت في رباط ملالة سنة (512هـ/1118م)(4). و كذلك كان الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة (558هـ - 580هـ/1163م - 1184م) زاهدًا متقشفًا، يلبس الثياب الخشن، و يقتصر على القليل من الطعام، و لفرط إعجابه بالصوفية كان يكاتبهم و يسألهم الدعاء، و يحسن إليهم. لذا كثر على حد تعبير عبد الواحد المراكشي في عهده "المتبتلون و الصلحاء و انتشروا في كافة أنحاء المغرب"(5).

أضف إلى ذلك أن الخليفة يعقوب المنصور (580هـ - 595هـ/1184م - 1198م) كان نسخة من أبيه يوسف، يكاتب صوفية المغرب والأندلس، يستدعيهم إلى عاصمة دولته مراكش(6). ناهيك عن سياسة الخليفة الناصر (580هـ - 609هـ/1198م -1213م)، وخليفته المستنصر (611هـ - 620هـ/1215م - 1222م)، التي كانت مفعمة بالود و الإحترام

---

(1) ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249.

(2) حول خلفيات هذه الثورة، أنظر إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 163 و ما بعدها.

(3) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1984، ص 346.

(4) أشار البيدق إلى تأدية عبد المؤمن بن علي لورده و قراءته لحزبه، لما حل ببجاية في طريقه إلى المهدي بن تومرت في رباط ملالة. أخبارالمهدي، ص 34؛ عن تمدرس عبد المؤمن بن علي عن الشيخ عبد السلام التونسي، أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 258، 259.

(5) المعجب، ص ص 276، 278.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102؛ أبو الوليد محمد الحنفي: روضة المناظر في أخبار الأوائل و الأواخر، مخطوط، دار الكتب التونسية، تحت رقم 9225، و رقة 135.

و التبجيل للصوفية(1)، و من هذه المعطيات يمكن أن نُقرَ بأن الخلفاء الموحدين تقربوا من الصوفية و أحسنوا إليهم، وخصصوا لهم رواتب ضمن الشرائح الإجتماعية، التي لا تتولى أي حرفة أو خطط إدارية(2) و أقطعوا لهم الأراضي ليسترزقوا منهان و من ذلك أن عبد المؤمن بن علي حرر ظهيرا، منح بموجبه في بجاية للصوفي أبي النجم هلال بن يونس الغبريني أرضا زراعية(3)، كما حضي أبي عبد الله بن الحجام بإحسان كل من الخليفة المنصور (580هـ ــ 595هـ/1184م ــ1198م)، والناصر (595هـ ــ 609هـ/1198م ــ 1213م)، والمستنصر (609هـ ــ620هـ/1213م ــ 1223م)، الذين كانوا يُجزلون له العطاء(4)، و كذلك اقطعوا الصوفي أبا ناس بن عبد الصمد بن أورجيع ــ زعيم أسرة بني خزرون(5) وصهر قبيلة مغراوة الزناتية ــ أرضا بوادي الشلف(6).

لكن هذه الرواتب و الهبات و الجرايات التي كان يحصل عليها الصوفية من الموحدين، كانوا ينفقونها على المعوزين و أبناء السبيل من المسلمين والمسلمات(7)، و حتى الأراضي التي تحصلوا عليها، كانوا يوزعون محاصيلها على الفقراء. فقبلوهم لهذه الحسنات الدنيوية لم يكن طمعا في الدنيا و حب المال، و إنما لغرض مجابهة ظنك العيش و الفاقة، التي كانت تفتك بالشرائح الدنيا في المجتمع(8).

لكن السؤال المطروح هل هذا يعني أن العلاقات بين الموحدين والصوفية كانت على ما يرام في كل الظروف و الأحوال؟ و هل أن كل التيارات الصوفية كانت تلقى القبول و الإحترام من طرف الموحدين؟ أم أن هناك مفاضلة بين تيارات و أخرى، بناء على الإعتبارات السياسية و المذهبية و العقدية الخاصة بالدولة؟

---

(1) يحي بن خلدون : بغية الرواد، ج1، ص 102.

(2) عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص 344.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(5) تعود جذور هذه الأسرة في المغرب الأوسط إلى خزرون ابن خليفة، أحد ملوك طرابلس، نزل أولا في جبل أوراس، ثم انتقل إلى زواوة، ثم رحل إلى قبائل مغراوة من بني ورسيفيا، و بني وترمين، و بني بوسعيد، فأكرموه و أصهروه، و بقيت أسرته موقرة الجانب عند القبائل الزناتية إلى ما بعد القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي؛ ابن خلدون : العبر، ج7، ص 132.

(6) نفسه، ج7، ص 133.

(7) سبق معالجة هذه المسألة في عنصر التكافل الاجتماعي، أنظر يحي بن خلدون:المصدر السابق، ج1، ص 102.

(8) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

صحيح أن الخلفاء الموحدين كانوا أهل ورَع و تقوى غير أن ذلك لم يمنعهم من أن يتصرفوا إزاء الصوفية بعقلية و خلفية الحكام، فإغداقهم الأرض على أبي النجم هلال بن يونس كان من منطلق مذهبي بحت، إذ كان هذا الـــــصوفي من أعمدة المذهب الظاهري، الذي يعد المذهب الرسمي للدولة(1).

كما أن إقطاعهم قطعة أرض لأبي ناس بن عبد الصمد، و هو زعيم قبيلة، يفسر هدف الموحدين الواضح لكسب أسرة بني خزرون و قبائل مغراوة الزناتية، و ضمان ولائها و إلا بماذا نفسر استمرار الإمتيازات الموحدية لأبناء هذا الصوفي بمنطقة الشلف؟(2).

فقد كانوا يحضرون جنائز الصوفية، و تكفلهم بتجهيز مراسيم الدفن. إرضاءا لشعور أتباعهم، كما فعلوا مع الصوفي أبي زكريا يحي الزواوي فلما توفي أرسل والي بجاية نقيبا، و كلفه بالمحافظة على جثته، و كلف امناء بتجهيز الجنازة، و حضر مع بطانته للصلاة عليه(3). كما أن قرار استدعاء الصوفي أبي عبد الله بن الحجام إلى عاصمة الدولة بمراكش لا يخلوا من نوايا الحذر و الخوف، لا سيما و أن ابن الحجام له قدرة كبيرة على التأثير في نفوس العامة بخطبه المؤثرة و الجياشة(4).

إن إهتمام الموحدين بالصوفية لم يخل من أغراض مذهبية، و أهداف سياسية، مرادها كسب العامة، لأن الإحسان إلى الصوفية في منظور الموحدين هو إرضاء لشعور العامة، و ضمان لولائها، و كأن الموحدون يعملون على تلافي تحذير شيخ صوفية بجاية أبي مدين الذي لخص أبعاد هذه السياسة في قوله : " **من حرم احترام الأولياء، ابتلاه الله بالمقت من خلقه**"(5).

و من هذا المنطلق تتضح سياسة الموحدين في استثمار شريحة الصوفية لخدمة أغراضهم، طالما لم يتمكنوا من القضاء على الفقر المتفشي، و التمايز الطبقي داخل المجتمع(6)، فقد كانت هذه سياستهم، فضلا على فشل العقيدة التومرتية في مجال الإصلاح الديني و الإجتماعي، من كبح جماح التفسخ الأخلاقي، إضافة إلى استكناف الموحدين على إحياء مدن المغرب الأوسط، التي

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(2) عن ولاء أبناء أبي ناس للموحدين. أنظر ابن خلدون : العبر، ج7، ص 133.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 138؛ حول وفاته، أنظر ابن القنفذ: كتاب الوفيات، ص 306.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 63.

(6) اختل الميزان الاجتماعي لصالح القبائل التي ناصرت الدعوة الموحدية، كهرغة و هنتاتة و تنملل و قنفيسة و قدميوة؛ إضافة إلى الطلبة و حفاظ الحديث و رواته. المراكشي: المعجب، ص ص 279، 280؛ مبارك الميلي: تاريخ الجزائر، ص 306.

طالها خراب العرب الهلالية(1) و بني غانية(2). لذا باتوا يتخوفون من ثورات اجتماعية قد تكون من وحي الصوفية، فعملوا على تلافي الوقوع في هذا المأزق بالإعتناء بهذه الشريحة، و السهر على خدمتها. لكن هناك من الصوفية من رفض التقرب من سلطة الموحدين، و ناصبها النقد و المعارضة السلمية، من خلال تعرية الواقع الإجتماعي و الإقتصادي و السياسي المتردي.

و يُعد أبو مدين شعيب نموذجًا بارزًا في كشف و تحليل ظاهرة الجور السياسي، الذي مارسه ولاة الموحدين، في بجاية، خلال عهد الخليفة يعقوب المنصور (580هـ ـ 595هـ/ 1184م ـ 1198م)، فيرى بأنه ناتج عن فساد المجتمع، معبرًا عن هذه العلاقة بقوله : " **بفساد العامة يظهر ولاة الجور**" وهو بذلك يُحمِل المجتمع نصيبه في توفير مناخ الإستبداد السياسي(3)، بينما انتهج قرينه و معاصره أبو علي حسن المسيلي الذي عاصر فترة الخلفاء الثلاثة عبد البؤمن (524هـ ـ 558هـ/1130م ـ 1163م)، و أبي يعقوب يوسف(558هـ ـ580هـ/1163م ـ 1184م)، و يعقوب المنصور(580هـ ـ595هـ/1184م ـ1198م) أسلوب النهي عن المنكر بالحجة والإقناع في الجامع الأعظم ببجاية، مما جعل العامة يستغنون عن قضاة الموحدين وفقهائهم، و يعودون إليه في كل أمور دينهم و دنياهم، فهدد بذلك القضاء الذي يُعتبر ركيزة الحكم الموحدي(4).

كما أن اعتماد التيارات الصوفية السنية على مبدأ المجاهدات، واعتبارها القلب المدرك الوحيد للحقائق الإلهية، و ليس العقل، أو بالأحرى كافة التيارات التي استمدت أفكارها من فلسفة أبي حامد الغزالي(5). مثلت تهديدا للعقيدة التجريدية، التي أقـرها المهدي بن تومرت، و التي هي أساس الحكم الموحدي(6) لكن الظاهر أن الموحدين أحسنوا التعامل مع هذا التيار الأكثر شعبية، بأن استثمروا أفكاره، فربطوا حركتهم السياسية بأبي حامد الغزالي مدعين تتلمذ ابن تومرت عليه(7) كما أخذ الفقهاء ينبهون الخلفاء الموحدين وأمراءهم إلى خطورة ما يطرحه

---

(1) ابن خلدون: بغية الرواد، ج7، ص 161؛ و كذلك ج6، ص ص 34، 358.

(2) نفسه، ج6، ص 391 و ما بعدها.

(3) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 129؛ يعتبر إبراهيم حركات أبا مدين أول من فتق أذهان الصوفية، و نبههم إلى حتمية النشاط السياسي. الصلات الفكرية بين تلمسان و المغرب، مجلة الأصالة، العدد (26)، جويلية، أوت 1975، ص 184.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 68.

(5) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 176.

(6) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 107.

(7) عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص 349.

الصوفية و من تنامي شعبيتهم، فاتجه الموحدين إلى الضغط على الصوفية، بحيث أخذ والي بجاية يحذر الصوفي أبا علي الحسن المسيلي، بأن لا يخوض في المسائل السياسية، بل طلب منه أن يشتغل بأموره الخاصة، و أن لا يتدخل في شؤون الناس(1).

و كذلك تم استدعاء أبي مدين شعيب من قبل الخليفة يعقوب المنصور، بعد أن أخافه فقهاء الظاهر من كثرة أتباع أبي مدين و سلطته الروحية(2) ويبدو أن بعض الموحدين تعسفوا إزاء بعض الصوفية، عندما يتعلق الأمر بأمن الدولة و استقرارها السياسي، فقد تعرض الصوفية الذين بايعوا عليا بن محمد بن غانية الميروقي المرابطي عند دخوله إلى بجاية سنة 581هـ/1185م عن طواعية أو إكراه(3) للتنكيل و إجراءات الإقصاء من طرف يعقوب المنصور بعد تحرير بجاية(4)، إذ تم إقصاء أبي علي الحسن المسيلي من منصب القضاء الذي كان يشغله قبل دخول الموارقة(5)، و تعرض قرينه عبد الحق الإشبيلي لتنكيل(6)، بل أن الخليفة يعقوب المنصور كان ينوي قتله لقبوله منصب القضاء في فترة حكم ابن غانية لبجاية(7).

و من هذه القرائن، يتضح أن الموحدين أدركوا أهمية الصوفية كقوة فعالة و مؤثرة في المجتمع، فعملوا على استثمارها لخدمة مصالح دواتهم، وقد وفقوا إلى حد ما، لكنهم لم يتوانوا في معاقبة الذين تطلعوا لهدم أركانها.

• أماعلاقة الزيانيين بالصوفية فتعكسها السبعون سنة من حكم يغمراسن(633هـ ـ 681هـ/1236م ـ 1282م)، و ابنه أبي سعيد عثمان (681هـ ـ703هـ/1282م ـ1305م)، و التي تعد من أبرز مراحل التاريخ الزياني، احتفاء و تقديرا بالصوفية، ليس بدافع التخوف من نفوذهم، أو لأجل استثماره في خدمة دولتهم الناشئة، و لكن من باب التبرك وتقديس الأولياء والإعتقاد فيه(8)، لأن الزيانيين لم يمهدوا لقيام دولتهم بدعوى مذهبية أو عقدية، تجعلهم يخشون

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 68.

(2) نفسه، ص 60؛ عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص 46. Georges marçais : Tlemcen, P 66

(3) لم تطل المتابعة و التشدد فئة الصوفية فحسب، بل كذلك فئة العلماء الذين نابذوا الحكم الموحدي. الغبريني: المصدر السابق، ص 68، 77.

(4) يذكر الغبريني أن المتابعة طالت عامة الناس أيضا، في قوله : " **و تبع الموحدون الناس بما ظهر منهم من مقال أو فعال**". المصدر السابق، ص 77.

(5) نفسه، ص 68.

(6) ابن الزبير : صلة الصلة، ص 6؛ ابن فرحون: الديباج، ص 186.

(7) المراكشي: المعجب، ص 272؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 73.

(8) الفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 312.

التصادم مع الأفكار الصوفية(1) كما حدث بالنسبة للمرابطين و الموحدين، إلا أن النخوة وحب الدين و المرابطة في سبيل الله، التي كان يقوم بها الزيانيون دفاعا عن حياض المسلمين، يعكس اتجاههم الزهدي و ميلهم لأهل التصوف(2).

لذا حملت إلينا كتب الأسطوغرافية الوسطية قرائن حول حماس يغمراسن و إعجابه بالصوفية، و سعيه المضني للحصول على بركاتهم، إذ كان يؤدي الزيارة إلى أبي عبد الله محمد بن عيسى بمسكنه طلبا للدعاء(3) ويخصص زيارات للصوفية المقيمين خارج تلمسان، مثل زيارته لأبي البيان واضح، المتعبد بجبل آفرشان(4) كما كان يستقبلهم في بلاطه، و يقضي حوائجهم، و يلبي مطالب العامة التي يحملونها إليه، من ذلك أن الصوفي إبراهيم بن علي الخياط كان يدخل على يغمراسن سبعين مرة في اليوم، يحمل إليه هموم الرعية و مشاكلها فكان يغمراسن يقول لبطانته " **دعوه فهو رحمة للمسلمين، و ما قضى الله تعالى بقضية، و الله لا أمنعه عن قصده**"(5). فقد كان يغمراسن يتردد على الصوفية و مقابلتهم، كما كان يعرج دائما على مسجد مرسى الطلبة رغبة في لقاء الشيخ أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، بل أنه كان يصلي عند السارية التي تقع على باب المسجد، ليلتقي به و يحدثه، بيد أن الشيخ كان يتفاداه، إما بالإكثار من النافلة، حتى ييأس يغمراسن وينصرف، أو يخرج من المسجد دون أن يشعر به، وعندما لا يتوصل إلى لقائه يقول : "**حجبنا الله عنه و بكى، و لكن لعل الله يجمعني عنده بالآخرة**"(6) لذا أوصى أبنائه بأن يدفن أبو عبد الله بن مرزوق إلى جانبه، و قد نفذ ابنه أبو سعيد عـثمان الوصية فدفن أبـا عبد الله بن مرزوق بجوار والده بالدويرة، التي هي في الجامع الأعظم(7) كما أوصى أبنائه أيضا أن يدفنوا إلى جانبه الآخرأول صوفي يُتوفى من أصحاب أبي عبد الله ابن مرزوق، من التلمسانيين فكان أبو الحسن بن النجارية أول من توفي بعد ابن

---

(1) ألفرد بال: الفرق الإسلامية، ص 308.

(2) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 137.

(3) ابن مريم: البستان، ص 224.

(4) التنسي: نظم الدر، ص 128.

(5) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 115؛ أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر : روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب ابن المنصور، ط2، المطبعةالملكية، الرابط 1991، ص 56؛ توفي يغمـراسن في نهاية شهر ذي القعدة سنة (681هـ/1283م) بينما توفي أبو عبد الله بن مرزوق في اوائل رجب من نفس السنة، عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 380.

مرزوق، فدفن مع السلطان بجوار الشيخ(1) و لم يكن تقرب يغمراسن من الصوفية معنويا فحسب، بل كان يكرمهم و يغدق عليهم، من ذلك أنه لما وُفق في جلب الفقيه الصوفي صاحب الكرامات أبي إسحاق إبراهيم التنسي من تنس إلى الإقامة في تلمسان(2)، منــح له أرضًا زراعية(3)، و قرّبه من سلطة القرار، و جعله متصرفا في الرسائل الدبلوماسية بين الدولة الزيانية و دول المغرب والمــشرق(4)، و أوكل إليه قيادة سفارة إلى سلطان بني مرين أبي يعقوب يوسف سنة 672هــ/1273م، لإجراء الصلح بين الدولتين(5). و على شاكلة والده واصل أبو سعيد عثمان سياسة والده في التقرب من الصوفية، و التودد إليهم و الإعتــــناء بهم، فقد قام ببناء ضريح على قبر أبي إسحاق الطيار(تـــ 700هــ/1301م) تبركا به(6) و بدورهم فقد حفظ الصوفية ليغمراسن و ابنه أبي عثمان هذا الاحتفاء و أظهروه قولاً و عملاً، حيث مدح الصوفي ابن الخميس التلمساني (تـــ 708هــ/1309م) الزيانيين بقوله: (الكامل

لولا بنو زيان ما لذّ لي العيـــش   و لا هانت عليّ الليـــالي

هم خوفوا الدهر و هم خففـــوا   على بني الدنيا خطاه الثقال(7)

كذلك لما شن أبو يعقوب يوسف بن يعقوب المريني (685هــ ــ706هــ/1286م ــ 1306م) هجمته الخامسة على الزيانيين في تلمسان، و أطبق حصاره الطويل عليهم من (698هــ ــ 1299م/707هــ ــ 1308م)(8)، عارضه صوفية تلمسان و رفضوا تأييده، و تحملوا لأجل ذلك عقوبة السجن و التنكيل التي فرضها عليهم، و من هؤلاء المعارضين أبو عبد الله محمد

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 122؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

(2) يذكر ابن مرزوق و التنسي أن يغمراسن كان يكاتب أبا إسحاق التنسي كثيرا، وأن مسألة إقناعه بالبقاء في تلمسان قد تمت بالجامع الأعظم بمحضر الفقهاء. المجموع، ورقة 38؛ نظم الدر، ص 127.

(3) يذكر **ابن مرزوق** أن يغمراسن أقطع **التنسي قطعة المدشر المعروفة بترشت** خارج تلمسان. المجموع،ورقة39

(4) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص 114.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 44.

(6) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 313.

(7) المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 307؛ تعكرت العلاقات بين ابن الخميس والزيانيين لما أشار عليهم بالدخول في طاقة المرينيين، تجنبا للإنهيار الشامل من إجراء الحصار. عبد الوهاب المنصور: المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله محمد بن خميس، ط1، مطبعة بن خلدون، تلمسان، 1365هــ/1946م، ص 27.

(8) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص ص 209، 210؛ التنسي: المصدر السابق، ص ص 130ان 131.

الغرموني(1)، و أبو العباس بن الخياط(2) اللذان يُعتبران نموذجا لصوفية أخرين شجبوا الإعتداء المريني،لم تحفظ لنا أسماءهم.

أما علاقتهم بالأمراء و الولاة الحفصيين فلا يمكن معالجتها بمعزل عن درجة التدين و التكوين المذهبي و العقدي لهؤلاء الحكام، و أوضاع دولتهم السياسيةو الإقتصادية و الإجتماعية و مكانة حاضرتي بجاية و قسنطينة بالنسبة للسلطة المركزيـــة في تونس، حيث أن أبا زكريـــا الأول (628هــ ــ 649هــ/1228م ــ 1249م)، لما كان أميرا زاهدا متقشفا، يرتدي في أكثر لباسه الصوف(3)، أظهر إحتراما كبيرا لصوفية بجاية، و سعى في خدمتهم فكان يستدعيهم إلى حاضرته بتونس، مثل ما فعل مع أبي العباس أحمد المتوسي الملياني، ليستمع إليهم و يستكشف قدراتهم العلمية(4). كما يظهر إعتقاده في الصوفية من خلال تجنبه مداهمة دار أبي عبد الله محمد بن مرزوق لما غزا تلمسان سنة 640هــ/1242م(5)، و بوفاته سنة 647هــ/1249م في بونة دُفن بجامعها إلى جانب الصوفي أبي مروان الفحصيلي(6).

و كذلك كان إبنه أبي يحي زكريا ــ أول والٍ حفصي على بجاية من(633هــ ــ646هــ/1236م ــ1248م) ــ عالمًا متدينًا عادلا(7) سلك سياسة والده، فكان يعرض خدماته على صوفية بجاية، فقد عرض على أبي زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي مرتبًا من أعشار الديوان كل شهر، غير أن ابن محجوبة رفض العرض و علق قائلا : **"إن إسمي في ديوان الوجود المطلق، فلا أجعله في الديوان المقيد، لأن الإطلاق أوسع من التقييد، و هو في ديوان الحق فلا أجعله في ديوان الخلق "(8).**

---

(1) كان الغرموني بصيرا بتفسير الرؤيا، و قد فسر مناما لأحد السجناء ينبئ بدنو أجل أبي يعقوب يوسف المريني. المقري: نفح الطيب، ج5، ص 234.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(3) ابن القنفذ: الفارسية، ص ص 113، 114.

(4) لما حضر أبو العباس أحمد المتوسي على مجلس أبي زكريا في تونس، أخذ الحاضرين في الحديث عن مسائل نحوية، عبارة عن مبادئ عامة، فلم يتحرك المتوسي لمشاركتهم، لأن المبادئ لا تظهر فيها قدرة العالم و لاجهل الجاهل، فعلم أبو زكريا والحاضرون علو كعبة و كمال فضله، الغبريني: عنوان الدراية، ص 172.

(5) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان، ج2، ص 381.

(6) ابن القنفذ: الفارسية، ص 114.

(7) مبارك الميلي: المرجع السابق، ج2، ص 390.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 120.

و هو بذلك يعكس مذهبه في الوحدة المطلقة مستغنيا عن الخلق مادام هو يمثل الحق و لما ولِّيَ محمد الأول المستنصر (647هـ ـ675هـ/1249م ـ1277م)، سلك خطى والده أبي زكريا الأول في تبجيل الصوفية وإكرامهم. فكان يزور الصوفي عليا بن أبي نصر فتح الله البجائي في منزله ببجاية، و يحمل إليه الهدايا(1) و يرسل إلى أبي القاسم بن عجلان القيسي (تـ675هـ/ 1277م) يطلب منه الموافقة على زيارته في منزله قصد التبرك به، و لفرط إعجابه بالصوفية البجائيين، عرض عليهم مناصب القضاء في دولته، فاستدعى ابن عجلان القيسي إلى قضاء تونس(2).

و كاتب أبا محمد عبد الحق بن الربيع (تـ 675هـ/1277م) في بجاية يعرض عليه منصب قضاء قسنطينة، و كان من قبل قد عرض عليه قضاء بجاية[3]، لكن في كل مرة كان المستنصر يصاب بخيبة الأمل في إقناعهم[4]. و لا غرابة في أن المستنصر قد فتح لصوفية بجاية باب ممارسة النشاط السياسي على مصرعيه، حيث كان والي المستنصر على بجاية أبو هلال عباد بن سعيد الهنتاتي (659هـ ـ 673هـ/1261م ـ 1274م) و مُساعِدوه من الأمراء الحفصيين لا يناقشون القضايا الخاصة بالمجتمع البجائي إلا بحضور الصوفي أبي محمد عبد الله بن عبادة القلعي (تـ 669هـ/1271م)، الذي كان يمثل لسان حال المجتمع و انشغالاته. و من هنا يبرز دور الصوفية كوسطاء بين الشعب و السلطة(5).

كما ارتقى منهم إلى مصاف المصادقة على المواثيق الدولية أبو القاسم بن عجلان الذي استدعاه المستنصر لمناقشة معاهدة الصلح بينه و بين الغزاة الفرنسيين عام 669هـ/1270م(6) والتوقيع عليها وقد علق ابن عجلان قائلا:" **إن كان هذا الصلح صلاحًا وسدادًا للمسلمين فهو جائز، و ما دون ذلك فهو باطل**"(7).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 142.

(2) نفسه، ص 116.

(3) نفسه، ص 88.

(4) نفسه، ص ص 88، 116.

(5) نفسه، ص 93؛ القرافي: توشيح الديباج، ص ص 142، 143؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 139.

(6) في يوم الخميس 26 من ذي الحجة عام 668هـ/1269م غزى النصارى تونس بجيوش جرارة، و في شهر ربيع الأول من نفس السنة رحلوا عنها بعد وقائع انتهت بإبرام الصلح. ابن القنفذ: الفارسية، ص ص 131، 132.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 116، 117.

و لفرط إعجاب المستنصر بالصوفية، كان ينتصر لهم على حساب الفقهاء، من ذلك أنه عزل قاضي بجاية لما أساء معاملة الصوفي أبي عبد الله محمد القصري(1). و كذلك كان أبو حفص عمر بن أبي زكريا (683هـ 694هـ/1284م ـ 1295م) يقوم بزيارة الصوفية في بيوتهم، كزيراته لأبي يوسف يعقوب المنجلاتي (تـ 690هـ/1291م)(2).

كما شكلت المرحلة التي إنفصل فيها أبو زكريا بن إسحاق بحكم قسنطينة و بجاية سنة 684هـ/1284م أزهى الفترات التي نَعِم فيها الصوفية بإجلاله و إكباره، فانطلاقا من كونه حاكمًا متدينا، و زاهدا متقشفا سمح للتيارات السنية و الفلسفية بالنشاط بحرية مطلقة، دون مصادرة أو إكراه(3).

لكن هل هذا يعني أن الحفصيين لم تكن لهم نوايا سياسية سوى تقديس الصوفية، و نيل بركاتهم؟

إن التسليم بالرأي القائل أن الحفصيين اعتنوا بالصوفية من باب القَدَاسة و البركة، رأي يحجب مزالق السياسة الحفصية التي و إن وُفقت إلى حد ما في تحسين أوضاع الحواضر دينيا و اجتماعيا و اقتصاديا، خاصة في عهد أبي زكريا وابنه المستنصر وولاتهما في بجاية وقسنطينة، لا يعني هذا أن مجتمع المغرب الأوسط لم يكن يعاني من السياسة الحفصية، إذ كانت المُكُوس و المَغارم و أشكال الوظائف مفروضة عليه(4)، و مظاهر التفسخ الأخلاقي رائجة(5)، والفوارق الطبقية معترف بها رسميا(6)، والصراع من أجل الحكم في تونس، خاصة بعد وفاة المستنصر قد وصلت أصداؤه إلى بجاية وقسنطينة، فهدد أمن الحَاضِرَتين واستقرارهما السياسي(7). الأمر الذي جعل الحفصيين يتخوفون من الصوفية الذين لهم أتباع و تأثير على

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 170، 171.

(2) نفسه، ص 226.

(3) نفسه، ص 85 و ما بعدها؛ برنشفيك: تاريخ إفريقية في عهد الحفصي ج1، ص 134.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 173، 177.

(5) نفسه، ص ص 152، 165.

(6) روبار برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 169 و ما بعدها.

(7) من الأحداث التي هددت أمن المدينتين الحرب في قسنطينة و بجاية بين أبي زكريا الملقب بالواثق، و عمه أبي إسحاق إبراهيم (677هـ ـ678هـ/1278م ـ1279م)، وثورة ابن الوزير والي قسنطينة الذي سلك سياسة استبدائية ضد أهلها في عهد أبي إسحاق إبراهيم، و ثورة أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة (681هـ ـ 683هـ/ 1282م ـ1284م) في الاستلاء على الحكم، ثم القضاء عليه من طرف أبي حفص عمر بن زكريا، ، فضلا على تهديد أبي عبد الله بأبي عصيدة لإقليم قسنطينة و بجاية في محاولة لإسترجاع الناحية الشرقية من المغرب الأوسط=

العامة، من إحتمال إنفجار أوضاع إجتماعية من وحي الصوفية يصعب إخمادها، بل أنهم لم يجرؤوا على معاقبة الصوفية الذين عارضوا الحكم الحفصي، و عاملوهم بالحسنى(1). وبالتالي فقد خلت مرحلة الحكم الحفصي (683 هـ ـ700هـ /1241م ـ1301 م) من كل أشكال التصادم بين السلطة والصوفية نظرًا لجملة من العوامل:

أولا: نجاح الحكام الحفصيين خلفاء و أمراء و ولاة في استنباط سياسة تتلائم مع الصوفية، تفاديًا لتكرار مأساة إضطهاد الصوفية و طردهم نحو المشرق، كما فعل الموحدين مع أبي الحسن الشاذلي تخوفا من شعبيته(2).

و على العكس من ذلك تمكن الحفصيون من احتواء نشاط كبار تلامذة أبي الحسن الشاذلي في بجاية كأبي عبد الله محمد الشريف (تـ 666هـ/1267م)، و أبي الحسن علي بن محمد الزواوي(3). لكن هذا لا يعني أن الصوفية سلموا برضوخهم للسياسة الحفصية، بل كانوا يعارضونهم إذا ما خالفوا الشرع، فقد عارض أبو عبد الله محمد الشاطبي (تـ691هـ/1292م) الولاة في بجاية عندما كانوا يخالفون أمور الشريعة(4).

ثانيا: لقد ساهم الصوفية أنفسهم في إنجاح هذه السياسة، إذ كانوا منقسمين إلى موقفين، موقف تحاشى صوفيته التقرب من السلطة، و الإستغناء عن خدماتها، و رفض التصادم معها، يمثله أبو عبد الله محمد السجلماسي (توفي في النصف الأول من القرن السابع الهجري) و أبو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي و أبو محمد عبد الحق بن الربيع و أبو القاسم بن عجلان القيسي(5).

و موقف ثان مؤيد للسياسة الحفصية بطريقة غيرمباشرة، يمثله أبو عبد الله محمد الشريف الذي شاهد في المنام أن القيامة قامت، و أن هناك طوائف من الناس توضع الحسنات في

=التي استقلت عن الحكم الحفصي بزعامة أبي زكريا بن أبي إسحاق أحد أفراد البيت الحفصي. روبار رنشفسك : المرجع السابق ، ج1 : ص106 وما بعدها.

(1) انتقد أبو عبد الله بن شعيب الهسكوري سياسة الحفصيين الاقتصادية، بأن اعتبر المكوس مخالفة للشرع، وشارك الناس في ضرب المكاس، فكان موقف الحفصيين أن أخرجوه من القيروان مكرما معززا. الغبريني: عنوان الدراية، ص 173.

(2) ابتسام مرعى: العلاقات بين الخلافة الموحدية و المشرق الإسلامي، ص 357؛ لطفي عيسى: أخبار المناقب، ص 34؛ حول إحترام الحفييص للصوفية، أنظر

Georges marçais : La berbére musulmane et l'orient, P 294

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 137.

(4) نفسه، ص 126.

(5) نفسه، ص ص 88، 116، 120، 133.

موازينهم، فلما سأل عنهم، قيل له أن هؤلاء كانوا يدفعون أجور المغارم، و يؤدون الوظائف و التكاليف المفروضة عليهم للسلطة، فنظر إلى ميزان حسناته فوجده فارغا، لأنه كان معفى من دفع المغارم و الوظائف، كامتياز خصه به نظراؤه من تجار الصوف. فلما إستفاق عهد على نفسه من ذلك الحين أن يشارك قرائنه التجار في دفع المغرم و الوظائف.

و بالتالي يشكل هذا السلوك خطابًا سياسيًا يخدم الحفصيين، و يبرر ميتافيزيقيا سياسة الضرائب و المكوس و المغارم، التي كان الحفصيون يفرضونها على رعيتهم في بجاية(1).

ثالثا: أن الصراع بين السلطة و الصوفية، و الذي عادة ما كان ينشب في عهد الموحدين بإيعاز من الفقهاء، قد خبا نتيجة اعتناق الفقهاء و غالبية الصوفية للمذهب المالكي في هذه المرحلة، فضلاً على السياسة المرنة التي سلكها الحفصيون في عهد الخليفة المستنصر إزاء المالكية(2).

وصفوة القول فإن علاقة المتصوفة بالسلطة خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين في المغرب الأوسط، إذا استثنينا منها صورة التصادم التي حدثت بين الطرفين خلال القرن السادس الهجري/12م في عهد المرابطين، فإننا لا نكاد نعثر على ما يدل أن السلطة إظطهدت الصوفية، بل على العكس من ذلك، إعتبرت التقرب منهم تحقيقا لمآرب دنيوية أهمها ضمان وَلاء العامة لهم، و أخروية في التقرب منهم لنيل بركتهم، إذ أن الحكام كانوا لا يختلفون عن العامة في فكرة الاعتقاد في المتصوفة. كما أن هناك إجماعًا من جانب الصوفية في تحاشي السلطة، و عدم التقرب منها، والزهد في أعطيات حُكامِها و هباتهم، و كل ما من شأنه أن يرمز إلى الدنيا وزينتها.

ـ ب ـ علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية:

أدى تعدد التيارات الصوفية، و اختلاف مشاربها الفكرية و الفلسفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين إلى تنوع العلاقات بين المتصوفة والفقهاء السلفية، غير أنها في العموم تنحصر في نوعين من العلاقات هي:

أولا : المعارضة السلمية و هي التي تتمثل في علاقة متصوفة التيارات السنية بالفقهاء السلفية و كانت تتميز بالتعايش السلمي بين الفريقين.

ثانيا: و هي التي تميزت بالصراع الطويل بين متصوفة التيارات الفلسفية و الفقهاء السلفية.

---

(1) الغبريني : عنوان الدراية، ص 178.

(2) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 300 و ما بعدها.

لقد ظهرت علاقة المعارضة السلمية و التعايش التي أبداها متصوفة التيارات السنية ضد فقهاء الفروع في الدولتين الحمادية و المرابطية(1)، من خلال تدريسهم للأصول و المناداة بالعودة إليها، و من هؤلاء، أبو الفضل بن النحوي في قلعة بني حماد، و أبو علي الحسن المسيلي في بجاية(2).

و بلغت هذه المعارضة عنفوانها لما وصل كتاب **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي إلى المغرب الأوسط، الذي جاءت نصوصه نقدا لاذعًا لوضع الفقهاء و مكانتهم المادية و الأدبية، حيث يقول الغزالي في حق الفقهاء الذين ابتعدوا عن الفقه، و حصروا وظيفته في الفتاوى و الأحكام الظاهرة، وجردوه من كل عمل إلى الآخرة " **أنهم اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات، و تفاصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد، وخصصوا الفقه بما سموه الفقه وعلم المذهب، و ربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة والباطنة، فلم ينتقدوا الجوارح، و لم يخرسوا اللسان عن الغيبة، و لا البطن عن الحرام**""(3) وفي موضع آخر بيّن ضعفهم في علم الباطن ـــ التصوف ـــ بقوله: " **لو سُئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الاخلاص، أو عن التوكل، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء، لتوقف فيه، مع أنه فرض عين الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، و لو سألته عن اللعان والظهار و السبق و الرمي، لسرد عليك مجلدات في التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور، و لا تحتاج إلى شيء منها**"(4).

كما وجه لهم نقدا لاذعا بخصوص توظيفهم لعلمهم في كسب الدنيا، فيقول: " **نعني بعلماء الدنيا، علماء السوء الذين قَصدُهم من العلم التنعم بالدنيا، و التوصل إلى الجاه و المنزلة عند أهلها** "(5) و بخصوص مداهنة الفقهاء للحكام و التقرب منهم لنيل الحظوة عندهم، كرر الغزالي في أكثر من موضع خطورة ذلك، داعيا إجتناب مخالطة السلاطين أو التقـــــرب منهـــــم، في قوله : " **علماء الدنيا فيدخلون ليتقربوا إلى قلوبهم، فيدلوهم على الرخص، و يستنبطون لهم بدقائق الحيل طُرق السعة فيما يوافق أغراضهم** "(6) و قوله أيضا : " **علماء زماننا شر علماء من علماء بني إسرائيل، يخبرون السلطان بالرخص بما يوافق هواه، و لو أخبروه بالذي عليه**

---

(1) جان و جيروم طارو: أزهار البساتين، ص 91 و ما بعدها.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66؛ ابن القاضي: جذوة الإقتباس، ص 346.

(3) الإحياء، ج3، ص 381.

(4) نفسه، ج1، ص32.

(5) نفسه، ج1، ص 73.

(6) نفسه، ج2، ص 155 و ما بعدها.

فيه نجاته لا ستثقلهم، و كره دخولهم عليه، وكانت ذلك نجاة لهم عند ربهم "(1) كما حمّل الغزالي الفقهاء الذين هم على مثل هذه الأخلاق مسؤولية فساد المجتمع، في قوله : " **إنّما فساد الرّعية بفساد الملوك و فساد الملوك بفساد العلماء، فلولا قضاة السوء لقل فساد الملوك خوفا من إنكارهم**"(2). وفي نهاية المطاف بيّن الغزالي للفقهاء مصيرهم في الآخرة، فيقول: " **العلمـــاء يحشرون في زمرة الأنبياء، و القضاة يحشرون في زمرة السلاطين**"(3). لذا استغل صوفية المغرب الأوسط الفرصة لتعرية واقع فقهاء الدنيا، من خلال نصوص الإحياء و قد سار على هذا النهج أبو علي الحسن المسيلي إذ وضع كتابه " **التفكر فيما تشتمل عليه السور و الآيات من المبادئ و الغايات**"، ـ يعد في حكم المفقود ـ إقتفى فيه أثر الغزالي في إحيائه، فكان بذلك مرجعًا لنقد المكانة المادية و الادبية التي حازها فقهاء الفروع في الدولتين الصنهاجيتين(4). وكذلك دعوات عبد السلام التونسي توفي في تلمسان، وقرينه أبي الفضل بن النحوي في قلعة بني حماد للطلبة و العامة بقراءة الإحياء، يعكس تعرية الصوفية لطبقة الفقهاء، وإظهارها على حقيقتها(5).

و من جانبهم انتقد فقهاء السلف مظاهر التقشف و الزهد، التي كانت بادية على هؤلاء الصوفية، ففي قلعة بني حماد إعترض قاضيها أبو عبد الله بن عصمة على شكل الصوفي أبي الفضل بن النحوي في قوله : " **صفرت وجهك و رققت ساقيك** "(6)، و كذلك إعتراض الفقيهين أبي بكر، و أبي محمد ابن مخلوف على الصوفي عبد السلام التونسي في مجلس درسه بتلمسان، متهمانه بالإقتصار على استعراض المسائل الفقهية دون إستنباطها(7). كما لم يتورعوا في الإستنجاد بالسلطة في مواجهة تيار الغزاليين(8). و بغض النظر عن الخلفيات السياسية التي

---

(1) الإحياء، ج1، ص 84.

(2) الإحياء، ج2، ص 164.

(3) يقصد الغزالي بالقضاة كل فقيه قصد الدنيا بعمله. الإحياء، ج1، ص 76.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 35.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 158.

(6) نفسه، ص 78.

(7) نفسه، ص 89.

(8) بتأييد من الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ-537هـ/1142م)، شن فقهاء الفروع حملات التنكيل و المطاردة في المغرب و الأندلس ضد تيار الغزاليين. مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص 76؛ و لمزيد من الإطلاع عن إشكالية الصراع بين الصوفية الغزاليين و فقهاء الفروع. أنظر الدراسة الجادة التي كتبها محمد القبلي: مراجعات، ص 28 و ما بعدها.

انطلق منها فقهاء الفروع باعتبار ما جاء في الاحياء يهدد مكانتهم الإجتماعية و السياسية، فإن جوهر الصراع أعمق يتعلق بالإختلاف من حيث الإختصاص، فبينما اختص الفقهاء بالفتاوي والأحكام العامة في العبادات و المعاملات، تميز الصوفية بالمجاهدات و محاسبة النفس و الكلام في الأذواق(1).

و لمّا استولى الموحدون على المغرب الأوسط و أقصوا منه المرابطين و الحماديين، أقروا فيه مذهبًا عقديا مستمدا من مذهب الأشاعرة و المعتزلة، ومذهب أهل الظاهر(2)، وتبنوا نظريات الشيعة في الإمامة(3)، والمهدوية(4) و العصمة(5)، و تشددوا في فرضه(6) مما أدى إلى وقوع صراع مذهبي بين الصوفية الذين هم على المذهب المالكي، والذين تحولوا إلى خندق واحد مع فقهاء المالكية في مواجهة فقهاء المذهب الظاهري(7) الذين إستأسدوا بدعم من الولاة والخلفاء في الدعوة إلى الأخذ بظاهر النص في الكتاب و السنة، ورفض التأويل و القياس(8) ونشر كتب أبي محمد علي بن حزم (تـ 466هـ/1063م) و آرائه(9)، ممّا حذا بالصوفية إلى التصدي لهم كلّ حسب طريقته. فألف أبو علي الحسن المسيلي لهذا الغرض كتاب "**النبراس في**

---

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 153.

(2) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان، ج2، ص 358.

(3) يرى ابن تومرت الإمامة بأنها ركن من أركان الدين، و عمدة من عمدة الشريعة، و لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بها. أعز ما يطلب، ص 229.

(4) يرى ابن تومرت أن من شك في المهدي فهو كافر، و أن الإيمان به واجب و أن الحق لا يقوم إلا بالمهدي الذي يرفع الاباطل من الأرض. المصدر السابق، ص 234.

(5) و حول العصمة، يقول : " **أن المهدي يجب أن يكون معصوما من الكبائر والصغائر، و من الكذب و الباطل والجور و الجهل** ". المصدر السابق، ص 229 و ما بعدها.

(6) عبد العزيز فيلالي: المصدر السابق، ج2، ص 213.

(7) المذهب الظاهري ينسب إلى داود بن خلف الأصفهاني (تـ 270هـ/883م) إنتشر في بغداد و بلاد فارس، ثم انتقل إلى المغرب و الأندلس و تتلخص أفكاره في الأخذ بظاهر النص، و الاعتماد على الكتاب و السنة، و رفض الرأي و القياس و التأويل. أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلون، ط1، دار الطباعة للنشر، بيروت، 1985، ص 183؛ ابن فرحون: الديباجن ص 13.

(8) بلغ المذهب الظاهري أوج قوته حين قام الخليفة الموحدي إدريس بن يعقوب بن المنصور (624هـ — 630 هـ/1227م — 1232م) بالتمرد على السهدوية و العصمة والإمامة و التومرتيتن و محاربة المذهب المالكي، وفرض المذهب الظاهري. عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 291؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 530.

(9) إشتهر ابن حزم إلى جانب قوله بالمذهب الظاهري في الفقه و الحديث و الأصول والمنطق و الملل و النحل والتاريخ و الأدب و النسب و الرد على المعارضين. و قد قدر إبنه أبو الفضل عدد مؤلفاته بأربعين مجلدا. ابن صاعد: المصدر السابق، ص ص 181، 183.

الرد على منكر القياس"، هاجم فيه فقهاء الظاهر و دعا إلى فتح باب الإجتهاد(1) بينما انتصب أبو مدين شعيب لتقرير الفتاوي على مذهب الإمام مالك بجسارة، معتبرًا ظهور دجاجلة الدين الفتّانون نتيجة منطقية لسيادة فقهاء الظاهر في قوله : " **بفساد الخاصة يظهر دجاجلة الدين الفتّانون**"(2). كما ألف الصوفي أبو زكريا يحي الزواوي مجموعة من المؤلفات، خصها للرد على فقهاء الظاهر منها: كتابه "**حجة الأيام و قدوة الأنام**" رد فيه على شيخ الظاهرية أبي محمد علي بن حزم(3).

و ما زاد من قوة الصوفية في مواجهة فقهاء الظاهر، أن العامة كانت تلجأ إليهم في حل قضاياها الدينية و الدنيوية وفقا لمذهب مالك(4). و من هنا شعر فقهاء الظاهر أن مذهبهم إنكمش حجمه و أتباعه، و أن مركزهم الأدبي و السياسي في دولة الموحدين أصبح مهددًا.

و لا نبالغ إذا قلنا أن المذهب الظاهري لم يكن يمثل حقيقة الدولة الموحدية إطارًا جغرافيا، ووعاءًا قادرا على استيعاب قضايا الدولة و المجتمع، شفيعنا في ذلك إنـطباع ابن فرحون القائل: " **أن المذهب الظاهري قال به قوم قليل بإفريقية و الأندلس**"(5). و لما عجز فقهاء الظاهر على مقارعة الصوفية، إستعانوا بالسلطة، فأوهموا الخليفة يعقوب المنصور(580هـ ـ595هـ/ 1184م ـ1198م) بخطورة ما يطرحه هؤلاء الصوفية من أفكار مُنافية للمذهب الظاهري، و في الوقت ذاته خوفوه من كثرة أتباعهم وشعبيتهم على الدولة(6). فاستدعى لهذا الغرض إلى مراكش أبي مدين شعيب، و أبي زكريا الزواوي(7)، و أوصى والي بجاية بأن يعتني بأبي مدين أثناء الطريق(8)، فبينما لبى أبو مدين الدعوة و سار إلى مراكش، حيث لقِي حتفه في الطريق بالقرب من تلمسان، ودفن بالعباد (594هـ/1198م)(9). انتدب أبو زكريا يحي الزواوي تلميذه أبا محمد عبد الكريم الحسيني، الذي حمل مؤلفات شيخه إلى مراكش، أين عقد له يعقوب المنصور مناظرة مع الفقهاء عرض خلالها مؤلفات شيخه التي أفحمت الفقهاء، فكـان من شأن ذلك أن قال

---

(1) عبد الله الكنون: النبوغ، ج1، ص ص 122، 123.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66.

(3) نفسه، ص 217.

(4) نفسه، ص 70.

(5) الديباج، ص 13.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 129؛ الناصري: الاستقصاء، ج2، ص 213؛ الورثيلاني: نزهة الأنظار، ص 21.

(7) الغبريني: عنوان الدراية، ص 60؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 102؛ 66. Georges marçais : Tlemcen, P 66

(8) ابن مريم: البستان، ص 113.

(9) الورثيلاني : المصدر السابق، ص 22.

الخليفة: " **يترك هذا الرجل – أبي زكريا يحي الزواوي – على إختياره، فإن شاء لعن، وإن شاء سكت** "(1).

لكن المُلاحظ أن الصوفية الذين كانوا على المذهب الظاهري لم يحدث بينهم و بين صوفية المذهب المالكي أي نزاع أو تصادم، فقد كان أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية ظاهري المذهب، عاملا على نشر كتب إبن حزم(2)، لكن علاقته بنظرائه من الصوفية المالكية متينة، بدليل أنه كان يعقد دوما إجتماعًا بحانوت في حارة المقدس في بجاية، يجتمع خلالها بأبي علي الحسن المسيلي، و أبي عبد الله محمد القريشي، يتدراسون فيه العلم حتى سميت تلك الحارة بمدينة العلم(3). فضلا على علاقته الحميمة بأبي مدين شيخ الصوفية و المالكية، إذ كان يزوره و يحضر مجالسه و يقول : "**هذا وارث علم الحقيقة** "(4).

و قد علق الغبريني على هذه العلاقات الطيبة، بقوله : " **و هذا كمال حصل في الجانبين و جمال إلتقى من الطرفين** "(5)، و كذلك ابن عربي كان ظاهري المذهب، و لما دخل بجاية سنة (597هـ/1200م)، والتقى بأبي زكريا يحي الزواوي شيخ المالكية الصوفية بعد وفاة أبي مدين إستفاد من علمه واطلع على مؤلفاته(6) و من هنا يتضح أن المذهبية تختفي عنما يميل رجال المذاهب إلى التصوف(7).

و لما آل الحكم للحفصيين و الزيانيين، تغيرت أوضاع المغرب الأوسط المذهبية، فبعد أن سلكوا في بداية حكمهم سياسة مذهبية مزدوجة تمثلت في عدم التشدد في فرض المذهب الموحدين، و في الوقت ذاته السماح للمذهب المالكي بالعودة إلى الصدارة(8)، أو ما عبر عنه

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 217؛ تزامن صراع صوفية بجاية ضد فقهاء الظاهرمع موجة الإصلاح التي قام بها الخليفة المنصور، لفرض المذهب الموحدي بحد القوة. برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 300.

(2) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 164.

(3) الغبريني: المصدر السابق ، ص 69.

(4) نفسه، ص 73.

(5) نفسه، ص 73.

(6) Ibn Arabi : Les soufis d'andalousie, P 131.

(7) إسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية و الثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من القرن 2هـ/8م إلى 5هـ/11م. رسالة ماجستير، إشراف الدكتور موسى لقبال، جامعة الجزائر، السنة 1515هـ –1416هـ/1994م – 1996م، ص 230.

(8) بالنسبة للحفصيين، إلتزم أبو زكريا الأول (628هـ – 647هـ/1231م – 1249م) بالمذهب الموحدي وفرضه على رعيته، لإثبات شرعية الحفصيين كخلفاء للموحدين، ولتبرير سيادتهم السياسية على المغرب من خلال الإستمرار في تأكيد الطابع الموحدي على المسكوكات، و انشاء المدارس، كمدرسة القصر و التوفيقية و المعرضية=

ألفرد بل بمرحلة الإنتقال بين مراعاة المبادئ الموحدية في التوحيد و العقيدة، و بين العودة إلى مذهب مالك "(1)، وما كاد ينجلي النصف الاول من القرن السابع للهجرة، حتى أصبح المذهب المالكي المذهب الرسمي للحفصيين و الزيانيين، فتعاظم نشاط الفقهاء المالكية، و برز نفوذهم في وقت كانت فيه بجاية و تلمسان تَعُجَّان بالتيـــارات الصوفية السنية و الفلسفية(2).

فكيف كانت العلاقات بين فقهاء المالكية و التيارات الصوفية؟

ففي بجاية تميزت العلاقة بتفتح الطرفين على بعضهما البعض، و يعكس هذه العلاقة عدد من الأمثلة البارزة نقلها لنا الغبريني كشاهد عيان للظاهرة، فيذكر أن مجالس الصوفية كان يحضرها الفقهاء دون تمييزهم بأنهم أهل الظاهر، كما كان سائدًا في العهدين الحمادي والمرابطي، ثم الموحدي، من ذلك أن مسجد أبي زكريا المرجاني الكائن بحومة اللؤلؤة والمعروف باسمه، كان يجتمع فيه الفقهاء و الصلحاء و المتعبدون يسمعون إلى كلامه المقيد بالكتاب و السنة على نهج السلف الصالح(3). و لما صار الفقهاء يعتقدون في الصوفية، أصبحوا

=لتدريس الحديث المحبب لإنصار الموحدين. و لما حكم المستنصر (647هـ ــ 675هـ/1249م ــ 1277م) بني مدرسته المستنصرية لتدريس المذهب المالكي، و فسح المجال أمام المالكية لبلوغ مناصب القضاء و الديوان، و سمح بالنشاط الفقهي لأساطين المذهب المالكي كابن زيتون، و شعيب الهسكوري، و ناصر الدين المشدالي، و عمران بن معمر. برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 300 و ما بعدها؛ أما الزيانيون في بداية حكم يغمراسن (633هـ ــ681هـ/1235م ــ1281م)، و إن واصلوا تدريس الأصول و كتب ابن تومرت، فإن ميل يغمراسن و شعبه كان على المذهب المالكي. بدليل تشجيعه للفقهاء بتدريس كتاب الموطأ لإمام مالك (تـ 745/179م)، و المدونة لإمام سحنون (تـ 240هـ/854م)و استدعائه للفقهاء المالكية إلى تلمسان، مثلما فعل مع أبي إسحاق التنسي، فضلا على التخلي عن فكرة العصمة و الإمامة و تنقيح العقيدة الأشعرية مما شابها من أفكار المعتزلة والشيعة. ألفرد بل : الفرق الإسلامية، ص ص 309، 310؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص ص 360، 361.

(1) الفرق الإسلامية، ص 305.

(2) يعتبر كتاب **عنوان الدراية**، أهم مصدر نقل لنا نشاط الفقهاء المالكية من بجاية خلال النصف الثاني من القرن السابع، من خلال ذيوع مصادر المذهب المالكي بين الفقهاء و الطلبة. فالغبريني نفسه يذكر قراءته **لموطأ الإمام مالك** عن أبي العباس أحمد الصدفي، و **مدونة سحنون** عن القاضي أبي محمد عبد العزيز القيسين و كتاب **التهذيب** لأبي سعيد البرادعي عن أبي الحسن السراج، و رسالة أبي محمد بن أبي زيد القيرواني عن أبي محمد كحيلة، و كتاب **التلقين** للقاضي أبي محمد عبد الوهاب (تـ 422هـ) عن أبي فارس عبد العزيز بن عمر. عنوان الدراية، ص ص 91، 147، 178، 223، 311، 315، 16؛ حسب عبد العزيز فيلالي، فإن التلمسانيين لم يجدوا صعوبة في العودة إلى المذهب المالكي، لأن إختيارهم لهذا المذهب كان قبل ظهور المرابطين، و أرجا أسباب إنسجامهم مع مقتضياته، و تكيفهم مع متطلباته لأسباب إجتماعية متعلقة بالميل إلى البساطة و عدم التعقيد من جهة، و لطبيعة المذهب من جهة أخرى. تلمسان، ج2، ص 361.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص165.

يذهبون إليهم لمعرفة أمورهم المستقبلية، كما فعل أبو محمد بن عبد العزيز بن كحيلة، و أبو محمد عبد المنعم بن عتيق لما قصدا أبا الحسن الحرالي (تــ 638هــ/1231م)(1)، و كذلك في تلمسان ظهر تقارب بين الصوفية و الفقهاء، أملتهُ ظروف الدولة الزيانية الناشئة، حيث كان الفقهاء يراسلون الصوفي أبا إسحاق إبراهيم التنسي (تــ 680هــ/1282م) في تنس، ليقرر لهم الفتاوي، بل و كانوا سببا في استقراره بتلمسان(2).

و من المظاهر الدالة أيضا على تكاثف الصوفية و الفقهاء و اتحادهم في مواجهة ظواهر الشعوذة و المشعوذين أنه لما نزل أحد أدعياء التصوف، ويعرف بأبي الحسن الطيار من المغرب إلى بجاية، يصحبه أتباعه، و لما دخلوا مسجد الصوفي أبي الحسن عبيد الله الأزدي (تــ691هــ/1292م) جلسوا من غير تحية المسجد، فأمرهم الصوفي أبو الحسن بتأديتها، فرفض الطيار و قال لأصحابه : " **فلنذكر الله أكبر** "، فوقعت لأجل ذلك مناظرة بين الطرفين لم تضف إلى نتيجة، فتدخل والي بجاية إلى جانب أبي الحسن، و تم نفي الطيار و أتباعه إلى المغرب.

و قد آزر الصوفي أبا الحسن في هذه الحادثة فقهاء بجاية أبرزهم موقف أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني (تــ 704هــ/1306م) الذي طالب بتسليط عقوبات أشد من النفي في حق هؤلاء المشعوذين، الذين يفتقرون إلى العلم و العمل و التصوف، لأنهم يضلون العامة عن الطريق المستقيم(3).

و من كل ما سبق ذكره نستنتج أن العلاقة بين متصوفة التيارات الصوفية السنية و الفقهاء السلفية تميزت في عمومها بالتعايش و التقارب رغم معارضة الطرفين لبعضهما معارضة سلمية، بعيدا عن أساليب التنكيل و البطش، و هذا يعود إلى :

أولا: كون الصراع تزعمه الذي تزعمه الصوفية المالكية ضد فقهاء الظاهر خلال القرنين السادس و السابع الهجريين، يُعَد أمرا طبيعيًا، و امتدادًا تاريخيًا للصراع الذي قاده المالكية ضد فقهاء المذاهب التي حلت بالمغرب الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، الظاهري و الحنفي و الشافعي و الشيعي(4).

ثانيا: لأن أغلب الصوفية كانوا إلى جانب انشغالهم بالتصوف، ملمين بالفقه و الحديث و الأصلين و الأمور العقلية، أي جمعوا بين علم الظاهر وعلم الباطن، مؤكدين أن العلمين لا

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 153.

(2) التنسي: نظم الدر، ص 127؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 37.

(3) المصدر السابق، ص 121.

(4) حول هذا الصراع أنظر موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، ص 410 و ما بعدها.

يتناقضان، كلاهما متم للآخر(1)، فضلاً على قوة الروح الدينية عند الطرفين، و نجاح السلطة في إحداث التوازن بينهما(2)، فهي لم تؤيد الفقهاء مطلقا رغم أنهم يمثلون القضاء و الخطط الإدارية و المناصب العليا في الدولة، و لم تزعج الصوفية باعتبارهم يمثلون قاعدة شعبية عريضة.

ثالثا: أن التيارات الصوفية السنية في المغرب الأوسط، وهي الأكثر شيوعًا استمدت نظرياتها من مصادر تمثل أصلا ثورة في إصلاح الفكر الصوفي، كالرسالة القشيرية و إحياء علوم الدين، حيث دعا القشيري (تـ465هـ/1072م)(3) و الغزالي (تـ505هـ/1111م) إلى التوفيق بين الشريعة و التصوف(4)، حتى لا يحدث الإنحراف، فكان من نتيجة ذلك أن جمع صوفية المغرب الأوسط بين الشريعة و التصوف، فلم يرتكبوا ما يخالف الشريعة أو يثيروا ثائرة الفقهاء، و بالتالي خبث مظاهر الشعوذة و الخرافات، التي من شأنها أن تعكر العلاقات بين الطرفين(5). أما العلاقة بين صوفية التيارات الفلسفية و فقهاء السلف فقد تميزت بالصراع والعداء، بسبب نظرة فقهاء السلف إلى متصوفة **الإشراق و وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة**، على أنهم خارجون عن الشريعة بل و زنادقة كفَرة(6).

---

(1) يحي هويدي: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 297؛ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 41.

(2) يحي الهويدي: المرجع السابق، ص 297.

(3) يقول القشيري : " **الشريعة أمر بالتزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، و كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، و الحقيقة أبناء عن تصرف الحق فالشريعة أن تعبده، و الحقيقة أن تشهده، و الشريعة قيام بما أمر، و الحقيقة شهود لما قضى و قد أخفى و أظهر**". الراسلة، ص 43.

(4) يؤيد الغزالي القشيري في رأيه، و يقول: " **أن علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر في أعمال الجوارح، و مصدر اعمال الجوارح و منشئها صفات القلوب، فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في الآخرة، و المذموم يصدر من المذموم و ليس يخفي إتصال الجوارح بالقلب.... و إذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضا شرف طريق الآخرة**". الإحياء، ج1، ص 31.

(5) ندرة الحديث عن مظاهر الشعوذة و الخرافات في كتب الطبقات و المناقب بالنسبة للقرنين السادس والسابع الهجريين يعود أيضا إلى تجنب أصحاب هذه الكتب تقسي عيوب الصوفية، فالغبريني الذي يعد أهم مصدر أرخ للحركة الصوفية خلال القرن السابع الهجري، يقول:"**لأني مازلت أنقد على من يذكر فضل أهل العلم، ثم يغمر في شأنهم، ويشير إلى القادح فيهم، فلا أريد أن أذكر إلا الخير، أن أريد إلا الإصلاح ما استطعت**".المصدر السابق، ص 187.

(6) حول تكفير فقهاء السلف في بجاية لمتصوفة التيارات الصوفية الفلسفية، و نبذهم للمعقولات (المنطق ــ علم الكلام)، أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 69، 70، 149.

و من القرائن أن الفقهاء في بجاية اتهموا الصوفي أبا الحسن الحرالي بقصوره في المذهب المالكي، مدعين تفوقهم عليه على الرغم من أنه كان يقارن بين تهذيب أبي سعيد البرادعي و مدونة سحنون، و يبين أن التهذيب مخالف في كثير من مواضعه للمدونة، كما كان ينبه إلى التحريف الذي شاب أراء الإمام مالك جرّاء عملية النقل(1).

كما كانوا يتسقطون ما يدور في مجلس درسه، إذ لما أفتى استنادا إلى كتب ابن بطال في شرح البخاري و علماء آخرين عن وجوب الغسلات الثلاث أثناء الوضوء، اعترض عليه الفقيه أبو زكريا اللقنتي(2) نقلا و فقهًا، واعتبر القائل بوجوب الغسلات الثلاث كخصال الكفارة، و الغسلة الواحدة تُسقط الغرض استنادا إلى أن الله أمر بالغسل، و الغسل يدل على مصدر القليل و الكثير، و قرر المسألة على النحو التالي: فاعتبر الواحدة من ضمن الغسلات وكذلك الثانية والثالثة و قال أيضا بجواز الزيادة على الثلاث لقول الرسول (ص): " **الثلاث شرف، و الزيادة صرف**" و في الخلاصة قال:" **يسقط الغرض بالواحد ة إذا أتى بالجميع كان في حيز الواجب**"(3). و هذه الإشكالية فتحت لدى تلامذة الحرالي شهية الرد على الفقيه أبي زكريا اللقنتي، وفجرت لأجل ذلك مناظرات حامية الوطيس(4).

و تجنبا لما قد يحصل من اصطدام أثناء هذه المناظرات، كانت السلطة الحفصية تتدخل لفض الإشكاليات المطروحة. و حسبنا أن الصوفي أبا عبد الله محمد القصري (ت القرن 7هـ/ 13م) تلميذ الحرالي جرت بينه و بين فقهاء بجاية مناظرة وصلت إلى طريق مسدود، مما جعل أمير المدينة يتدخل لفض الإشكالية(5). و كذلك استدعى فقهاء المذهب المالكي والأشاعرة بمدينة فاس في الفترة ما بين(680هـ ـ1282م/690هـ ـ1291م) ابن الخميس التلمساني (ت 708هـ/1309م) إلى مناظرة في علم الكلام و اللسان، لما لمسوه في رموز أشعاره و نثره من الدعوة إلى **الوحدة المطلقة**، التي يُعد رائدها في القرن السابع الهجري/13 الميلادي(6)، وكان المشرف على المناظرة الفقيه محمد بن علي الحسن أبو البركات، و من الحاضرين محمد

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 147.

(2) فقيه و محدث أندلسي، نزل من لقنت إلى بجاية سنة 630هـ/1833م، و استقر بها مدرسا في جامعها الأعظم تخرج على يده جمهور من الطلبة. القرافي، توشيح الديباج، ص 264.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 244؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص ص 355، 356.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 224؛ القرافي: المصدر السابق، ص 265.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 170ن 171.

(6) المقري: أزهار الرياض، ج2ن ص 321.

بن منصور بن هدية القرشي (تــ 737هـــ/1337م) فقيه تلمسان و قاضيها(1)، و في أثناء المناظرة ركز الفقهاء على علم الكلام، ليتمكنوا من الإطلاع على مذهبه الفلسفي في التصوف. إلا أن ابن خميس دافع عن أفكاره بالحجة و ببلاغة أفحم بها خصومه، حتى لم يبق في المناظرة إلا خَصماَه ابن هدية، و أبو البركات، كما تعامل طيلة المناظرة بذكاء إذ كان يلتزم الصمت إزاء الأسئلة التي يريد بها خصومه كشف اتجاهه الصوفي(2).

و في نهاية المناظرة إتهم أبو البركات ابن خميس بالكفر و الزندقة، وحكم عليه بالإعدام، فتسلل عائدا إلى تلمسان(3)، حيث ألف بها رسالته في النثر و الشعر المسماة بـــ **العلق النفيس في شرح رسالة ابن خميس** سنة (682هـــ/1283م) و بعث بها إلى حاكم فاس أبي الفضـــل بن يحي بن عتيق العبدري، يدافع فيها عن نفسه(4)، و يُعَرِفه بمذهبه الفلسفي في التصوف المستقى من الشوذية فيقول لأبي الفضل: (البسيط)

اعلم أبا الفضل ابن يحي أننـــــي	من بعدها آحّرى على أمثالهَا
فإذا رأيت مُدلَّها مثلي فخـــــــذ	في عُذلِه إن كنت من عذالهَا
خذها أبا الفضل بن يحي تحفــة	جاءتك لم تنسج على منوالهَا
ما جال في مضمارها شعرٌ و لا	سمحت قريحة شاعر بمثلهَا(5)

كما خاطب أبا البركات قائلا:

و اتل أبا البركات من بركاتها	و ادفع محال شكوكه بمحالها(6)

أما في تلمسان فقد ظل ابن الخميس في اعتبار ابن هدية القرشي وفقهاء المالكية و الأشاعرة من الزنادقة المارقين، لأن الفلسفة عند المالكية وفقهاء الأشعرية في المغرب تعتبر كفرًا(7). و هذا العداء بين الطرفين له أبعاد أخرى منها الانتماء القبلي، فقد كان ابن خميس

---

(1) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني، مجلة الأصالة عدد (49 ــ 50) سبتمبر، أكتوبر، 1997، ص7.

(2) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 408.

(3) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن الخميس، ص 7.

(4) المهدي البو عبدلي: أهم الأحداث الفكرية، ص 133.

(5) المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 321.

(6) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن الخميس، ص 7.

(7) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 411.

ينتمي إلى حي القحطانية اليمني بينما ابن هدية إلى الحي العدنانية المضرية، و العداوة بين الحيين قديمة و تقليدية(1).

و من هذا المنظور هاجم ابن هدية القرشي أسلوب التستر و التخفي في الطريقة الشوذية الذي اعتمده ابن الخميس بقوله : " **و لو الأليق إيثار الأعراض من استتار مقاصدك السيئة و الأعراض لأومأت من ذلك إلى ما يوجعك منه عض الثقاف و يرميك بثالثة الأثافي، فإنك من تناولك هذا السجال وتجولك في ذلك المجال بين جهد فاضحٍ، أو كفر واضحٍ، فاختر و ما فيها حظ لمختار**"(2). كما اتهمه بقصوره في الفقه بقوله: " **أما الفقه الشرعي فمعلوم أنك منه صفر الراحة بريء الساحة، لم تزل قاصرا على اجتناب أسبابه**"(3).

و يبدو أن ابن هدية لما يئس من زعزعة مكانة ابن الخميس العلمية والأدبية، أخذ في انتقاد نسبه الناصع الذي أشاد به ابن الخميس بقوله:(الكامل)

و إن انتسبت فإنني من دوحـــــة   يتفيأ الإنسان برد ظلالهــــا

من حمير من ذي رُعين من ذوي   حجر من العظماء من أقيالها(4)

هذا النسب انتقده ابن هدية بقوله : " **و هذا غلو مفرط، و كذب مورطن و كذا لعمري كل ما تقدم من قوله جرا هذا المجرى**"(5).

و هذا الهجوم من جانب الفقهاء على ابن الخميس لا يعني أنه استسلم لهم، بل ناهضهم منتقدا سياستهم في محاربة الصوفية، و اضطهاد العلماء وتكفير الفلاسفة، حيث خاطبهم بقوله: " **إن مر بكم الولي حمقتموه، فإن زجركم العالم فجرتم عليه ففسقتموه، و إذا نجم فيكم الحكيم، غصصتم فيه فكفرتموه و زندقتموه، كونوا فوضى فمالكم اليوم من سراة، و اذهبوا من مراعيكم المستوبلة حيث ما شئتم فقد أهملكم الرعاة**"(6).

و نظرا لميله للمذهب الظاهري اتهمهم بتضييع النص و الشرائع وغض الطرف عن فساد الأخلاق، فيقول: " **ضيعتم السنن و الشرائع، أظهرتم في بدعكم العجائب و البدائع، نفعتم النفاق و أقمتم سوق الفسوق على ساق، و استصغرتم الكبائر و أبحتم الصغائر** "(7).

---

(1) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 408.

(2) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 9.

(3) نفسه، ص 9.

(4) المقري : ازهار الرياض، ج2، ص 321.

(5) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 9.

(6) نفسه، ص 12.

(7) نفسه، ص 12.

كما انتقد فشلهم الذريع في إحداث التوازن بين الفقراء و الأغنياء، ومحاربة الجهل، فيقول: " **أين غنيكم الشاكر يتفقد فقيركم الصابر أين عالمكم الماهر، يرشد متعلمكم الجائر**"(1).

و لما كان ابن الخميس متفوقا على معاصريه من الفقهاء و صوفية الإتجاه السني في المنطق و الجدل و الأصول، و اطلاعه الواسع بتفاريق النحو و المعارف القديمة(2)، تجاهلوا مكانته التي وصلت أصداؤها إلى المشرق، من ذلك أن الفقيه دقيق العيد سأل بمصر أبا إسحاق التنسي عن حالة إبن الخميس، و أخذ يعظم قيمته و يبرز شعره في التصوف من خلال قصيدته الهائية التي سبق ذكر مقاطع منها. فانكر أبو إسحاق مكانة ابن الخميس العلمية و الأدبية، و صنفه كشاعر ليس إلا، و في هذا تصغير لمكانة ابن الخميس وتجاهلا صريحا لقيمته كموسوعة في الفلسفة و التصوف و الأدب و الشعر و الأخبار القديمة و النحو(3).

و قصارى القول، فإن الصراع بين متصوفة التيارات الصوفية الفلسفية و فقهاء السلف في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين بلغ في بعض مشاهده ــ إلى حد ما ــ صور الصراع التي تخللت المشرق بين الصوفية و السلفية، و التي قيد خلالها أبو زيد البسطامي (تــ 261هــ/874م) رائد نظرية الفناء، إلى المحاكمة وتم تكفير الحلاج رائد نظرية الحلول و إعدامه سنة(309هــ/921 م) ببغداد(4).

و منه يمكن القول أن هذا الصراع الذي بدأ في المشرق منذ القرن الثالث الهجري/9 الميلادي لم يشهده المغرب الأوسط إلا في القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي حين نمت وتطورت تياراته الصوفية الفلسفية.

---

(1) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 12.

(2) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 409.

(3) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 370.

(4) شاخت و بوزورث: تراث الإسلام، ج2، ص 13؛ توفيق الطويل: في رحاب التصوف، ص 183.

الباب الرابع:

دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين

الفصل الأول:

1 ـ دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا ونشر التعليم وإثراء العلوم النقلية والعقلية

أ ـ دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزويا

ـ مفهوم الزاوية

ـ نشأتها وتطورها

ـ نظامها

بـ ـ دور الصوفية في التعليم

ـ التعليم

ـ تعليم الصبيان

ـ تعليم الطلبة الشباب

ـ التعليم الشعبي

جـ ـ إسهامات الصوفية في العلوم النقلية والعقلية

ـ العلوم النقلية:

(علم القرآن والتفسير، علم الحديث، الفقه، اللغة، الأدب (النثر والشعر) ـ شعر التوسلات والإبتهالات ـ شعر التصوف الفلسفي ـ شعر التصوف السني ـ التاريخ)

العلوم النقلية:

ـ علم المنطق

ـ العلوم العددية

ـ 1 ـ دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا و نشر التعليم و إثراء العلوم النقلية و العقلية

ـ أ ـ دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا

ـ مفهوم الزاوية:

إن الزاوية بناية ذات طابع ديني و ثقافي(1) يقيم فيها الشيخ الصوفي، يؤدي فيها صلواته الخمس، ويعتكف فيها للعبادة والأوراد، يخدمه متطوعون نذروا أنفسهم لخدمة الزاوية(2) و يلتف حول الشيخ طلبة ومريدون، ينهلون منه شتى فنون المعرفة، و يتلقون عنه طريقته في التصوف. و يقيم الطلبة في الزاوية التي تتكلف بإيوائهم، و توفير متطلبات معيشتهم بحيث يخضعون و يلتزمون بنظامها التربوي و التعليمي، الذي يحدده الشيخ الصوفي، ثم أصبحت الزاوية تقوم إلى جانب ذلك باستقبال الوافدين من المحبين والزوار، وإعالة و إطعام المسافرين و أبناء السبيل(3).

لكن التساؤلات المطروحة هي متى نشأت الزاوية في المغرب الأوسط؟ و هل وصلت إلى تحقيق هذه الوظائف و النشاطات دفعة واحدة أم على مراحل؟ و ما هي مختلف العوامل التي ساعدتها على ذلك؟

ـ نشأتها و تطورها:

يعد كتاب **عنوان الدراية** للغبريني أول مصدر في المغرب الأوسط، يتحدث عن ظهور الزاوية في أواخر القرن السادس الهجري، و المتمثلة في **زاوية أبي زكريا يحي الزواوي** (تـ611هـ/1215م)، لكن يبدو من خلال حديثه عن هذه الزاوية، أنها كانت عبارة عن بناء صغير ملحق بمسجد يقوم فيها صاحبها بالتعبد و الخلوة بمفرده، و يشرف على خدمته بعض من أهله المقربين، بينما كان يؤدي الصلوات الخمس، ويعقد حلقات الدروس في المسجد(1) و كذلك الأمر بالنسبة **لزاوية أبي حجلة عبد الواحد في تلمسان**(2). و من هذه الإشارات يتبين أن هاتين

---

(1) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 152.

(2) المهدي البو عبدلي: الرباط و الفداء وهران و القبائل، مجلة الأصالة، العدد (13)، صفر، ربيع الأول 1393 هـ/مارس، أفريل 1973. ص 26.

(3) ابن مرزوق الخطيب: المسند الصحيح الحسن في مآثر و محاسن مولاي أبي الحسن، تحقيق مريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود بو عياد، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1481هـ/1981م، ص 413.

(1) عنوان الدراية، ص ص 137، 138.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240؛ يذكر **محمد الأمين بلغيث** أن الزاوية ظهرت في عهد الموحدين، وأنها كانت مستقلة بمريديها و تعاليمها عن الدولة. الربط بالمغرب الإسلامي، ص 282.

الزاويتين و غيرهما من الزوايا التي على شاكلتهما، و التي لم تسعفنا المصادر في ذكرها هي أقرب إلى **الرّابطات** منها إلى **الزاوية**.

فالرّابطة التي نشأت في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، واستمرت في نشاطها إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجري، تركت وظائفها ونشاطها للزاوية التي أضافت خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري إلى رصيدها جملة من الوظائف و النشاطات وبالتالي فإن الزاوية في المغرب الأوسط هي الرابطة في بداية نشأتها وتطورها(1). و يزكي هذا التخريج جملة من الرابطات كانت تقوم بنفس وظيفة الزاوية أبرزها:

رابطة عبد السلام التونسي في تلمسان، و التي أسسها صاحبها أواخر القرن الخامس الهجري، كانت تقوم بوظيفتين أساسيتين هما **الإنقطاع** فيها للتعبد، و **الإجتماع** فيها بالطلبة، يُلقنهم التصوف و علوم أخرى(2). و مثل هذا النموذج كان منتشرا في بجاية أشهرها **رابطة ابن الزيات** التي كان طلبة أبي مدين شعيب يؤدون فيها **أورادهم**(3).

لكن **الرابطة** تطورت في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشرالميلادي و في غضون النصف الأول من القرن السابع الهجري/13 الميلادي، أصبحت إلى جانب وظائفها السابقة تقوم **بإعالة الطلبة** المقيمين فيها. والدليل على ذلك **رابطة أبي محمد عبد الكريم بن عبد الملك المعروف بابن يبكي** التي كانت لها **أوقاف** ينفق منها على **الطلبة والمريدين**(4) و كذا الشأن بالنسبة **لرابطة علي بن أبي نصرفتح بن عبد الله البجائي** (تـ 652هـ/1254م)(5)، **ورابطة المتمني**(6).

لكن هذه الرابطات كانت تندثر لمجرد موت مؤسسها(7)، لأن فكرة وراثة الرابطة من قبل أبناء أو أقرباء الصوفي، لم تكن معروفة بالمرة، ورغم ذلك فقد افلحت بحجمها الصغير المتواضع في نشر التصوف و سائر العلوم النقلية و العقلية، ورغم أنها لم تكن مؤيدة سياسيًا ومدعمة ماديًا من طرف الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين،

---

(1) العيد مسعود: المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، السنة (6)، العدد (10)، رمضان 1480هـ أفريل 1988، ص 5.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 88.

(3) نفسه، ص 329.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 188.

(5) نفسه، ص 176.

(6) نفسه، ص 143.

(7) نفسه، ص 143.

و هي بذلك لا تتفق مع زوايا المشرق ــ **الخوانق** ــ في هذا الجانب(1). و بهذا أخذ إستعمال مصطلح **الرابطة** يختفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من ثنايا كتب التراجم و المناقب، و حل محله مصطلح الزاوية، التي انتشرت خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي نتيجة انتشار التصوف وتعدد إتجاهاته، و قد قام الحفصيون و بنو زيان بعناية خاصة بالمؤسسات التعليمية و الدينية ومنها **الزوايا**، و قد ظهرت في هذه المرحلة:

زاوية يعقوب بن عمران البويوسفي (تــ717هــ/1317م) المسماة **بالزاوية الملارية** بفرجيوة و التي صارت مركز إشعاع فكري و صوفي حتى جذبت إليها الــمريدين من كافة أنحاء المغرب الأوسط و إفريقية و المغرب الأقصى(2). بالإضافة إلى زوايا بجاية **مثل زاوية أبي الفضل قاسم بن محمد القرطبي (تــ662هــ/1263م)**، التي كان يعتمد فيها الطلبة و المريدون على إعالة أنفسهم بأنفسهم من خلال الخروج للصيد في البحر بمعية شيخهم(3).

و كذلك **زاويـــة أبي الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي**، المعروفة **بالزاوية الحسناوية**(4) أما في تلمسان، فقد برزت **زاوية سيدي ابن الحسن** التي شيدها السلطان أبو سعيد عثمان الزياني (681هــ ــ703هــ/1282م ــ1305م) في أواخر القرن السابع الهجري و التي من المحتمل أنه كان يمولها و يسهر على خدمة المقيمين فيها من الصوفية و المريدين(5). و في الشلف رصدت لنا المصادر **زاوية أبي يعقوب العشاشي**(6).

و يبدوا أن وظيفة إيواء و إطعام المسافرين و أبناء السبيل و المحتاجين لم تضطلع بها الزاوية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، و إنما أُلحقت بها خلال القرن الثامن الهجري/14م، ودليلنا في هذا شهادة أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الخطيب**(تــ781هــ/1379م)** في حديثه عن الزاوية قائلا : " **والظاهر أن الزوايا عندنا في المغرب، هي المواضع المعدة لإرفاق الواردين، و إطعام المحتاجين من القاصدين**"(7).

---

(1) حول تبعية زوايا مصر للخلافة الفاطمية. أنظر ناصر خسرو، سفرنامة، نقلها إلى العربية يحي الخشاب، ط2، دارالكتاب الجديد، بيروت، 1970، ص ص 98، 99.

(2) ابن القنفذ: انس الفقير، ص 40.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 162.

(4) عباس ابن إبراهيم المراكشي: الإعلام، ج1، ص 367.

(5) شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، ج2، ترجمة محمد مزالي و بشير سلاقم، الدارالتونــسية للنشر و التوزيع، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1969، ص 210.

(6) الزياني: الدليل الحيران، ص 60.

(7) ابن مرزوق: المسند الصحيح، ص 431.

و انطلاقا من نهاية القرن السابع الهجري/13م، دخلت الزاوية مرحلة أخرى من التطور، حيث أصبحت مكانا يقصده الناس **لزيارة** الشيخ الصوفي و **التبرك** به، التماسا للدعاء، و في حالة موته يدفن فيها، و تنتقل إدارة الزاوية وتعاليم المريدين إلى أحد أبنائه أو أقاربه(1) بالضبط كما حدث لزاوية يعقوب بن عمران البويوسفي، التي انتقلت مشيختها الصوفية إلى ابنه يوسف بن يعقوب بن عمران البويوسفي(2).

ـ نظامها:

اختلف نظام الزوايا في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م من زاوية إلى أخرى حسب اتجاه كل شيخ، و أسلوبه في تربية المردين، و درجة إلمامه بالعلوم النقلية و العقلية، و هذه عينة من الزوايا تعكس ذلك:

فزاوية الشيخ أبي عبد الله في تلمسان، أحد تلامذة أبي إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي (تــ618هـ) التي ألزم شيخها كل من يدخل زاويته أن بتقيد بأخلاق السلف الصالح، و يلتزم بالسنة النبوية في سلوكاته و مأكله و ملبسه(3).

أما **زاوية أبي الربيع بن حبوش الحسناوي**، أحد تلامـــذة أبي محمد صالح الماجري (تــ631هــ/1234م) فقد اعتمد شيخها نفس النظام التربوي السائد في **رباط شيخه بآسفي**، حيث تبتدئ الخطوة الأولى مع المريد، بحيث يقوم بتعريفه بعيوب نفسه، ثم يلزم الوحدة، ثم تنتظم له بعض الأوراد يؤديها حتى يصبح من أهل المجاهدات(4).

أما فيما يتعلق **بزاوية يعقوب بن عمران البويوسفي**، فقد اقتبس صاحبها نظامها التربوي و التعليمي عن الطريقة المدينية، بحيث يخضع المريد إلى تربية قاسية من خلال تكليفه بجملة من **الأوراد** و **الأذكار** التي يمكن أن تجعل المريد أثناء تأديتها بإخلاص يصل إلى الكشف. كما كان المريد يدرس علوم الحديث، و الفقه و نظريات التصوف السني حتى لا ينحرف إلى البدع(5). فضلا عن الجوَلاَت السياحية ــ سياحة روحية ــ التي كان ينظمها يعقوب بن عمران البويوسفي و يعمد فيها على إصطحاب المريدين، حتى يقتدوا به فيما يتعرض إليه من مواقف(6).

---

(1) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 390.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 43.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(5) نفسه، ص 18.

(6) نفسه، ص 41.

و صفوة القول فإن نشأة الزوايا في المغرب الأوسط و انتشارها خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و13 الميلاديين، أدى إلى جملة من النتائج، فعلى **الصعيد الثقافي** انتشر التصوف و تعددت طرق وأساليب التربية الصوفية، و أصبحت رحابا لتدريس العلوم النقلية والعقلية، فشاركت بذلك المسجد في بعض وظائفه الأساسية، خاصة المساهمة في تعميم التعليم لدى الشرائح الدنيا في المجتمع، طالما أن مؤسسة المدرسة لم تظهر بعد في المغرب الأوسط(1)، كما كانت لها دورًا في التواصل الثقافي مع زوايا المغرب الإسلامي و صوفيتها، و أبرز نموذج في هذا المضمار، تلك العلاقات التي جمعت الزاوية الحسناوية في بجاية برباط أبي محمد الصالح في آسفي(2) و كذلك وفود الصوفية المتكررة، و التي كانت تتقاطر من إفريقية على زاوية يعقوب بن عمران البويوسفي(3).

أما على **المستوى الإجتماعي و السياسي**، فقد تزايدت أهميتها لدى الناس، فأصبحت قبلة للناس لطرح قضاياهم، و ملاذا يلجؤون إليه وقت النوائب، و قد أدركت السلطة قدسيتها عند العامة، فبادر بعض السلاطين كما مر معنا إلى تأسيس الزوايا، و العمل على إنجاح دورها الديني و التعليمي، إلتماسًا لرضى الرعية من الناحية السياسية، و تنشيطًا للحياة الثقافية من ناحية أخرى.

أما من ناحية **تطورها**، فإن التطور التدريجي البطيء لوظائفها عبر مراحل التحول من الرباط إلى الرابطة، ثم إلى الزاوية، يعد تطورا إ يجابيا من حيث شكل الوظائف التي كانت تقوم بها حتى نهاية القرن السابع الهجري/13الميلادي، ساعد على نجاحها، و لأنهم كانوا لا يتسامحون في المجاهدات القاسية و الصارمة التي كانوا يقومون بها، كما كانوا يلزمون بحفظ النظريات الصوفية عن ظهر قلب و الإطلاع على مختلف علوم ذلك الوقت و خاصة الشرعية منها و التي كانت تعد الضامن لحصانتهم من البدع و الخرافات(4)، لكن بعد القرن السبع الهجري/13 الميلادي، بدأ هذا المستوى ينحو بشكل بطيء أيضا نحو الأسفل، خاصة بعد أن أصبحت رئاسة الزوايا في القرن الثامن الهجري/14 الميلادي، تنتقل بطريقة وراثية، من مؤسسها بعد وفاته إلى أحد أبنائه أو أقاربه، و كثيرا كان هؤلاء في القرن التاسع الهجري/ 15 الميلادي، بعيدين عن التصوف و أغواره، فقلدوا تعاليم و طرق التربية الصوفية التي وضعها الأوائل فتوقف بذلك

---

(1) حول نشأة المدارس في المغرب الأوسط و تلمسان. أنظر عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 141.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 13.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(4) عن تقيد صوفية المغرب الأوسط بالعلوم الشرعية و ابتعادهم عن الخرافات والخزعبلات و الشعوذة و البدع. أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 121.

الإجتهاد، وانحط مستوى التعليم و التربية الصوفية(1). لكن على الرغم من ذلك فإن رجال الطرق الصوفية الذين كانوا يشرفون على الزوايا، حرسوا استمرارية الوظائف الدينية والإجتماعية في ظل انحطاط معنوي و سياسي و اجتماعي، فأصبح الناس يقصدونها للاستفتاء(2) و إبرام الصلح في أوضاع الخصام(3). ثم ما لبثت أن عادت إلى وظيفة الرباط في ظل تزايد الخطر النصراني على الدولتين الحفصية و الزيانية(4) وتزايد نشاط قُطاع الطرق ضد المسافرين(5).

ـ ب ـ دور الصوفية في التعليـــم

التعليـــــم:

يعتبر التعليم ميدانًا ضروريًا و حتميا لتطوير الحركة الفكرية و العلمية لدى أي مجتمع كان، و عنصرا رئيسيا في تنظيم و ترقية الأفراد سلوكيا وحضاريا(6)، حيث كان في القرنين السادس و السابع الهجريين/12و13الميلاديين، أحد الميادين التي تجلى فيها النشاط الإيجابي للصوفية، و يعود اهتمامهم بالتعليم إلى جملة من العوامل:

أولا: تهافت الأولياء في توجيه أبنائهم لتعلم الفقه ـ **علم الظاهر** ـ قصد بلوغ المناصب العليا عند الحكام كالقضاء و الحسبة و مختلف الخطط الإدارية، و بالتالي اتجه التعليم في المغرب الأوسط وجهة وظيفية جردت التعليم من رسالته في نشر العلم و إرساء الأخلاق الفاضلة(7).

ثانيا: اقتصار التعليم على الفئات الإجتماعية التي بإمكانها الإنفاق على أبنائها، لأن أجرة المعلم في سائر أنحاء المغرب و حتى القرن السادس الهجري/ 12 الميلادي، كان يدفعها ولي

---

(1) حول انحطاط الحركة الصوفية عمليا و فلسفيا. أنظر أبو العباس أحمد زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة (10)، دار الكتب التونسية، رقم 8178، ورقة 94 و ما بعدها، و كذلك كتابة عمدة المريد الصادق في أسباب المقت في بيان طريق القصد و حوادث الوقت، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 7062، ورقة 12 و ما بعدها.

(2) المهدي البوعبدلي: الرباط و الفداء، ص 26.

(3) المازوني: الدرر المكنونة في نوازل مازونة، ج2، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1336، ص 73.

(4) أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج1، ص 466.

(5) حول اعتصام الصوفية في الربط لتأمين السبل. أنظر الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 403، 404.

(6) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 330.

(7) يؤكد هذا كثرة المفتيين و الفقهاء في بجاية غضون القرن السادس الهجري/12م، الغبريني: المصدر السابق، ص 69 و ما بعدها.

التلميذ(1) لأن الدولة لم تتكفل أنذاك، سوى بإشراف القاضي على تعليم اليتامى، و مراقبة المحتسب للمعاملة التي يوليها المعلمون للصبيان(2)، اللّهم بعض الإعانات التي كانت تقدمها الأوقاف أو السلطان(3).

ثالثا: تدخل الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، في توجيه التعليم بكافة أطواره وفقًا لما يخدم توجهاتها السياسية و المذهبية و العقدية، فقد ألزم الحماديون و المرابطون مجتمع المغرب الأوسط على تعلم فقه الفروع على مذهب مالك، و مؤلفاته **كالمدونة** و **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، و **التهذيب**، و منعوا تدريس الأصول و الفلسفة و علم الكلام(4). كما فرض الموحدون أيضا نموذجا من التعليم ركزوا فيه على إلزام المتعلمين بقراءة كتاب التوحيد للإمام المهدي بن تومرت(5)، وشجعوا تدريس تفسير القرآن و تأويله، و المنطق و الفلسفة(6)، و أولَوا عناية خاصة لتدريس الحديث و تقريب طلبته إلى جهاز الدولة(7)، وراقبوا التعليم الشعبي من اختراقات الصوفية المناوئين لمذهب الموحدين(8). و في ذات الوقت أشرفوا على تنظيم مواعيد جلساته(9) رغبة في خلق معرفة دينية موحدة لدى مجتمع المغرب الأوسط لضمان انسجام سلوكه الديني والإجتماعي(10)، و هذا ما جعل صوفية المغرب الأوسط يعلمون على إخراج التعليم من طوق الوصاية التي فرضتها الدولة، و من دائرة الإهتمام به كمطية لتحقيق الوظيفة، إلى وسيلة ينال بها

---

(1) أجاز الإمام مالك الأجرة لمعلم القرآن، و على هذا النحو أقر مالكية المدرسة القيروانية منذ القرن الثالث الهجري/9م، أجرة المعلم يدفعها الولي لقاء ما يتعلم إبنه. محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تقديم محمود عبد المولى، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص ص 73، 94.

(2) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 337.

(3) برزت هذه الظاهرة بشكل جلي عند ملوك بني زيان، أتون القرن الثامن الهجري/14م. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج1، ص 142.

(4) عبد الواحد المراكشي:المعجب، ص ص172، 173؛ جان وجيروم طاروا:أزهارالبساتين، ص 91 و ما بعدها.

(5) قسم بن تومرت كتابه **التوحيد** إلى سبعة أجزاء، بحسب أيام الأسبوع، و كان يقوم بتدريسه للطلبة الذين قسمهم إلى أفواج كل فوج يتكون من عشرة أفراد، و كلف نقيبا بتعليمهم، و سن لهم قراءة الحزب القرآني في كل صباح ومساء، و بعده عمل عبد المؤمن (524هـ ـ558هـ/1130م ـ1163م) على نشر هذه الطريقة في كافة أنحاء المغرب بعد أن دان له. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 333.

(6) ألفرد بل : الفرق الإسلامية، ص 351.

(7) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص ص 279، 280.

(8) حول هذه المراقبة. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 60، 61، 68، 189.

(9) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 333.

(10) نفسه، ج2، ص 331.

الفرد الأجر و الثواب، فضلا على هدفهم في تعميمه على كل الفئات، طالما أن هناك شريحة إجتماعية كبيرة عاجزة على دفع أجرة التعليم، ناهيك عن رغبة الصوفية في تجسيد عبقريتهم من خلال تلقين مختلف العلوم العقلية و النقلية للمتمدرسين، وعدم الإقتصار على علم معين، و حتى يحققوا هذه الأهداف الجوهرية مارسوا ثلاثة أنواع من التعليم هي تعليم الصبيان، وتعليم الطلبة الشباب و تعليم العوام أو ما يعرف بالتعليم الشعبي.

ـ تعليم الصبيان:

عمل الصوفية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، على تعليم القرآن للصبيان الذين يحتمل أنهم بلغوا سن السابعة(1) في الكتاتيب (2) دون المساجد التي كان يخشى فيها نجاسة الأطفال(3)، خاصة و أن الفقهاء أفتوا بعدم جواز تعليم الأطفـال في المـساجد(4). ومن القرائن تعليم الصوفي أبي إسحاق بن يسول الإشبيلي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12 الميلادي، القرآن للصبيان بتلمسان(5). و كذلك أبي الحسن بن النجارية في القرن السابع الهجري/13 الميلادي(6) دون أن يتقاضيا أجورًا، و يبدوا أن مبدأ عدم قبول الأجرة كان شائعا بين الصوفية، لكن هناك صوفية آخرون آثروا أخذ الأجرة من الأطفال ميسوري الحال. كما كان يفعل أبو عبد الله المستاري وابن أخيه أبو محمد عبد الواحد في تلمسان(7)، و أبو عثمان سعيد بن علي البلنسي (تـ654هـ/1256م) في بجاية(8).

---

(1) يرى أحمد بن أبي جمعة المغراوي (تـ 920هـ/1522م) أن سن السابعة هو سن المفضل لارتياد الأطفال الكتّاب. جامع جوامع الاختصار و التبيان فيما يعرض للمعلمين و آباء الصبيان، تحقيق أحمد جلول بدوي، و رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ، ص 47.

(2) ظل تعليم القرآن إلى غاية القرن السابع/13م، يزاول في الكتاتيب، حيث ذكر الغبريني: نفسه حفظه للقرآن في الكتاب. عنوان الدراية، ص 134.

(3) أبو الحسن علي القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين و أحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق و ترجمة للفرنسية، أحمد خالد، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، 1986، ص145؛ محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، ص 87؛حول هذه الظاهرة.أنظر أحمد الشنتوي: مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين، ج1، ص 96.

(4) حول فتاوي فقهاء الدولة الحفصية بخصوص منع تعليم الأطفال داخل المساجد. أنظر برنشفيك: تاريخ إفريقية، ج2، ص 357.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 288.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

(7) نفسه، ورقة 13.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 245.

وقد اعتمد هؤلاء الصوفية طريقة التعليم و التربية المتفق عليها آنذاك عند أهل المغرب و إفريقية، فقد ورد عن ابن خلدون: " **فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط و أخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله و اختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث و لامن فقه و لا من شعر و لا من كلام العرب، إلى أن يحذق أو ينقطع دونه** "(1) و كذلك الشأن بالنسبة لأهل إفريقية رغم أنهم يلقنون صبيانهم إلى جانب القرآن الحديث و بعض العلوم، إلا أن أكثر عناياتهم كانت بالقرآن، و برواياته المختلفة(2) بالإضافة إلى الإقتداء بالسلف الصالح في تعليم القرآن للصبيان(3) فضلا على أن تعليم القرآن للأطفال في حد ذاته فراراً من حياة المزاحمة و المغالبةعلى البقاء التي يتبارى أهل الدنيا للفوز بها(4).

ـ تعليم الطلبة الشباب:

و إلى جانب تعليم القرآن للصبيان، لقن الصوفية للطلبة الشباب فنونا عديدة في المساجد والزوايا و الرابطات، في حلقات تعرف **بالميعاد** ـ ميعاد الدرس ـ (5) و من أبرز الذين قاموا بهذه المهمة في القرن 6هـ/12م أبو الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/1119م) في قلعة بني حماد حيث كان يدرس الحديث و أصول الدين و علم التذكير(6). و كذلك أبو زكريا يحي الزواوي، كان يختص بتدريس الفقه و الحديث و علم التذكير أيضا بالجامع الأعظم ببجاية وبالزاوية المجاورة لهذا المسجد(7). كما دَرّس آخرون التصوف تعليمًا تربويا مثل أبو مدين

---

(1) المقدمة، ص 334.

(2) يخالف **عبد الرحمن بن خلدون** كلا من **محمد بن سحنون**، و **أبي الحسن علي القابسي** في مسألة تدريس القرآن للأطفال، مبينا إنعكاسات ذلك على أهل المغرب، إذ تجعلهم قاصرين في ملكة اللسان و يرى وجوب تأخير تعليم القرآن للأطفال حتى تنشأ لديهم قابليةالفهم و التعلم بتعلمهم القراءة و الكتابة و الحساب أولا. آداب المعلمين، ص 69 و ما بعدها؛ الرسالة المفصلة، ص 74 و ما بعدها؛ المقدمة، ص ص 334، 335.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 334.

(4) من مظاهر هذا الفرار أن الصوفي أبا إسحاق بن يسول كان إذا فرغ من تعليم الصبيان يصعد الجبل ليحتطب، تجنبا للإختلاط بالناس. ابن الزيات: المصدر السابق ص 288.

(5) **الميعاد** هو توقيت الدرس المتفق عليه بين الشيخ و تلامذته، و قد استعمل الغبريني هذا المصطلح في أكثر من موضع في سياق ترجمته لصوفية القرنين السادس و السابع الهجريين، و الظاهر أن هذا المصطلح كان يعوض آنذاك مفهوم **الحلقة أو مجلس الدرس**، عنوان الدراية، ص 137؛ **حصة الدرس** كانت تعرف **بالمجلس أو الدولة**. أنظر أحمد الشنتوي: الرمجع السابق، ج1، ص 102.

(6) الباهلي: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص ص198، 199.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 137.

شعيب و أبو علي الحسن المسيلي في مساجد بجاية(1) معتمدين في ذلك على **الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين**(2) و كتاب **التفكر فيما تشتمل عليه السور و الآيات**(3). واختص البعض الآخر مثل عبد الحق الإشبيلي (تـ 581هـ/1185م) في بجاية(4) و محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (تـ 610هـ/1214م)(5) و أبي إسحاق إبراهيم التنسي (تـ 680هـ/1281م) في تلمسان بتدريس الحديث، ومن فضائل التنسي في هذا الجانب أنه كان ينفق على طلبة البوادي الذين كانوا يتمدرسون عليه(6). ونبغ في تدريس الوعظ محمد بن الحجام (تـ 614هـ/1217م)، الذي كان يعقد مجالس درسه يومي الخميس و الإثنين من كل أسبوع ووضع في هذا الفن كتابًا سماه "**حجة الحافظين و محجة الواعظين**"(7).

كما زاول بعضهم أيضا التدريس داخل الرابطات مثل أبي محمد عبد الكريم في رابطته ببجاية(8) و في شهر رمضان يضع الصوفية برنامجًا تعليما خاصا بهذه المناسبة، فكان أبو زكريا يحي الزواوي يرتب في بجاية ميعادا لتفسير القرآن قبل صلاة الظهر، و وقتا آخر بعد الصلاة يدرس فيه الحديث اقتداء بالسلف الصالح(9). أما في القرن السابع الهجري/13م، فقد كان لإستقرار الصوفية الأندلسيين أثر بارز على حركة التعليم بوجه عام(10)، حيث أدخلوا طريقتهم في التعليم التي يعتمدون فيها على تقديم العربية و الشعر على بقية العلوم الأخرى، ثم الحساب و تدريس القرآن، ثم أصول الدين و الفقه والجدل و الحديث(11).

و كان من نتائج هذه الطريقة أن نشطت دروس علم العربية و التفسير و الحديث و أصول الفقه و أصول الدين و المنطق و الفلسفة و علم التصوف و علم الفرائض(12)، و أصبحت حركة التعليم في كل من بجاية و تلمسان تتجاذبها طريقتان تعليميتان مغربية و أندلسية، من نتائجهما

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 17.

(2) الغبريني: عنوان الدراية ص ص 56، 58.

(3) نفسه، ص67.

(4) نفسه، ص 74.

(5) ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 579.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 103.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 189.

(9) نفسه، ص 137.

(10) ابن خلدون: المقدمة، ص 234.

(11) نفسه، ص 235.

(12) الغبريني: المصدر السابق، ص 148.

أن أصبح صوفية المغرب الأوسط يلقنون بدورهم للطلبة أنواعًا من العلوم، فقد كان أبو عبد الله محمد بن الحسن القلعي(تـ673هـ/1275م) يدرس علم العربية، النحو، اللغة، الأدب، و التفسير و الحديث والشعر وعلم التصريف(1). كما جمع أبو محمد عبد الحق بن الربيع (تـ675هـ/1277م) بين الفقه وأصول الدين وأصول الفقه والتصوف والمنطق والكتابة الأدبية والشرعية والفرائض والحساب و الخط و الشعر(2) و كذلك كان أبو العباس أحمد المتوسي الملياني (تـ644هـ/1246م) نابغا في علم العربية، والفقه وأصول الدين و التصوف(3)، و أبو الحسن بن علي ـ ابن أساطيرـ (تـ670هـ/1271م) في التصوف و الفلسفة و الفقه و أصول الدين وعلم الوثيقة(4).

وخلاصة القول فقد استفاد صوفية المغرب الأوسط من الطريقتين، غير أن منهجية التدريس كانت تختلف من صوفي لآخر، و من النماذج في هذا السياق نجد أن الصوفي أبا محمد عبد الله بن عبادة القلعي (تـ 669هـ/1270م) كان يفتتح مجلسه بالرقائق، و بعد ذلك يشرع في تدريس الفقه والحديث والرواية(5). بينما كان أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (تـ 675هـ/1277م) يوزع نسخا من الكتب على الطلبة، و يمسك بأحدها، ثم يأمر الطالب بالقراءة، و في أثناء ذلك يتعقب الطالب بالشرح أو الإعتراض، و هذا في كل العلوم التي يدرسها كعلم الفقه والحديث و القراءات و علم العربية والتصوف(6). و قد أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله : " **لكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها** "(7)، وكذلك كان تنظيم الحلقات يختلف من صوفي إلى آخر إذ كان أبو عبد الله محمد القلعي (تـ673هـ/1275م) يقسم تلامذته إلى قسمين قسم يشمل الطلبة النجباء المتفوقين، يلقي عليهم دروسا رفيعة المستـوى، وقسم يَضُم عامة الطلبة، فيلقنهم دروسا أقل مستوى، و هذا يدل على أن الشيوخ كانوا يراعون القدرات العقلية للمتمدرسين(8).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 95.

(2) نفسه، ص 86.

(3) نفسه، ص 171.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 93 ؛ الغبريني: توشيح الديباج، ص 142.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.

(7) المقدمة، ص 234.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 94.

كما نال التوجيه التربوي حظه الأوفر، فقد كان أبو الحسن علي الحرالي (تــ 638هــ/1241م) يوجه تلامذته حسب تفوقهم العلمي و رغبة كل واحد منهم في الوظيفة التي تروقه في المستقبل كالقضاء أو التدريس أو الفتوة أو التصوف(1). و كانت الدروس تتوقف أيام الجمعة و السبت و تبتدئ يوم السبت أو الأحد و هو نظام أجمع عليه كل المدرسين سواء كانوا صوفية أم فقهاء(2).

و في نهاية المراحل الدراسية المقررة يُكلل الصوفية المتمدرسين بإجازات علمية يمنحها الأساتذة لطلابهم و كان بعضهم يتشدد في منحها إلا بعد مكابدة و مثابرة مثل أبي العباس أحمد المعافري (تــ القرن7هــ) الذي كان الطلبة يتزاحمون على درسه بالرغم من تشدده(3)، و كان الصوفية يعاملون الطلبة بمرونة، و من ذلك أن بعضهم يعتمد أسلوب المداعبة و الطرافة أثناء التدريس(4)، و في ذات الوقت يتشددون على الطلبة حتى يلتزموا بأخلاقيات و أدبيات الجلسة العلمية(5). و هذا الأسلوب اعتبره ابن خلدون من أحسن أساليب التدريس مستدلاً في ذلك برسالة هارون الرشيد إلى خلف بن الأحمر معلم ابنه محمد الأمين يقول له فيها : " **و لا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتُميت ذهنه، و لا تمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ و يألفه، و قوِمه ما استطعت بالقرب و الملاينـــة، فإن أباهما فعليــك بالشدة و الغَلَظة**"(6).

ـ التعليم الشعبي:

و إلى جانب جهود الصوفية في تعليم الصبيان و الطلبة، قاموا أيضا بتوسيع دائرة التعليم ليشمل العامة لرفع مستواهم في المعرفة الدينية(7)، فقد كانت العامة في بجاية تزدحم على دروس

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 153.

(2) نفسه، ص 117.

(3) نفسه، ص 265.

(4) نفسه، ص 86.

(5) نفسه، ص ص 150، 151.

(6) المقدمة، ص 336.

(7) يعرف **الدكتور عبد العزيز فيلالي** التعليم الشعبي بأنه التعليم الذي يضمن الحد الأدنى من المعارف الدينية التي يجب على كل مسلم تعلمها و معرفتها من الشعائر الدينية. وهو موجه إلى جميع المسلمين و المسلمات، البالغين و البالغات. ظهر تاريخيا في بلاد المغرب مع الفاتحين المسلمين الأوائل، و كان يهدف آنذاك إلى ادماج المجتمع المغربي في المجتمع الإسلامي بكل مقوماته، و ساهمت في إرساء أسسه مؤسسات دينية واجتماعية منها المسجد و الكتاب و الرباط و الأسرة و السوق، و من مظاهره التعليمية في بدايته الاقتصار على شرح الآيات القرآنية،=

أبي زكريا يحي الزواوي في الجامع الأعظم و خاصة دروسه في الحديث(1) و الفقه و علم التذكير(2) وكذلك كان قرينه و معاصره أبو علي حسن المسيلي، يعمل على تدريس العامة الدين و يعرفهم بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر(3). و كان ابن الحجام في تلمسان، يعظ الناس يومي الخميس و الإثنين من كل أسبوع، و تمكن بفضل حسن صوته، و قوة تأثيره أن يجعل قلوب الحاضرين تنفعل عند الإستماع إليه(4).

و في القرن السابع للهجرة /13م استمر الصوفية في التعليم الشعبي، وبشكل أوسع مما كان عليه في القرن السادس للهجرة(5) حيث أشار الغبريني إلى كثافة الدروس التي كان يلقيها الصوفية على العوام في مساجد بجاية. ومن هؤلاء الصوفية المدرسين أبو القاسم أحمد بن عجلان (تــ 675هــ/1277م)، و أبو عثمان سعيد الجمل، و أبو زكريا اللقنتي و أبو العباس أحمد المعافري(6) و أبو تميم الواعظ ــ عاش في القرن 7هــ ــ (7) كانوا يدرسون للعوام جملة من العلوم. و كان في تلمسان أبو إسحاق إبراهيم التنسي (تــ 680هــ/1281م)، يجلس لتدريس التفسير و الحديث بمسجد القيسارية، فكان الناس يتهافتون لسماع دروسه فيمتلئ المسجد و تكتظ الشوارع المتصلة به بالسامعين(8).

و إذا كان التعليم الشعبي خلال القرن السادس الهجري/12م، قد اقتصر فيه الصوفية على تدريس الحديث و الفقه، فإنهم أضافوا في القرن السابع الهجري/13م، إلى جــــانب ذلك تدريس القراءات، و علم العربية، وأصول الدين، و أصول الفقه، و التصوف و علم التذكير و الوعظ(9).

=و تفسيرها. ونظرا لأهميته في خلق انسجام في سلوك المجتمع، تدخل المرابطون ثم الموحدون للإشراف عليه بتعيين مدرسين له. تلمسان، ج2، ص 331.

(1) كان يُقرأ العامة كتاب المسند الصحيح من حديث رسول الله (ص) للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. الغبريني: عنوان الدراية ، ص 137.

(2) نفسه، ص 136.

(3) نفسه، ص 67.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 103.

(5) أولى الموحدون اهتماما بالتعليم الشعبي فحددوا توقيته كل يوم الفترة الصباحية شتاء و المسائية صيفا و عينوا له مدرسين، لكنهم لم يشترطوا في المدرس أن يكون ذا ثقافة علمية واسعة. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق،ج2، ص333.

(6) عنوان الدراية، ص ص 116، 180، 198، 224، 265.

(7) ابن زرفة: الرحلة القمرية، ورقة 48.

(8) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116 و ما بعدها.

و لاعجب أن الصوفية يرفعون لواء محاربة الجهل و الأمية أينما حلوا، حتى داخل السجون التي كانوا يدخلونها قهرًا، فقد استطاع أبو العباس بن الخياط عندما أدخله السلطان أبو يعقوب المريني (تـ 685هـ ـ 706هـ/1286م ـ 1306م) السجن في أثناء حصاره لتلمسان (تـ 698هـ ـ707هـ/1299م ـ 1307م) أن يعلم سبعمائة سجين القراءة و الكتابة و الصلاة و قراءات القرآن(1). إلا أن تعليم الصوفية و نظامهم التربوي في جميع الأطوار خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13م، لم يَخل من النقائص(2) التي جعلت بعض الصوفية أنفسهم يطالبون بإصلاحها. حيث يُعتبر الحرالي رائد التصوف الإشراقي نموذجًا في الدعوة إلى إصلاح أوضاع التعليم في المغرب الأوسط(3).

و الخلاصة فإن تصدر الصوفية لممارسة التعليم بجميع أطواره أضفى إلى جملة من النتائج:

أولا: فعلى المستوى العام أدى إلى نشر الثقافة الدينية في المجتمع خاصة الحديث(4) و الفقه على مذهب مالك(5)، و المذهب الأشعري في العقائد(6).

ثانيا: تمكن الطلبة الذين تلقوا تعليمهم في بجاية و تلمسان على يد كبار الصوفية من العودة إلى مواطنهم الأصلية في البوادي و الأرياف و تأسيس الزوايا، أين أخذوا بدورهم في نشر ما تعلموه، و بالتالي انتشر التصوف، ومعه بقيت العلوم النقلية و اللسانية بعد أن كانت رهينة مساجد و رابطات وزوايا الحواضر الكبرى مثل بجاية و تلمسان و قلعة بني حماد(7).

---

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص ص 117، 118.

(2) يجرد "**روبار برنشفيك**" التعليم في القرن السابع الهجري/13 الميلادي من كل صورة إبداعية، فيعتبر طرق و أساليب التعليم المعمول بها آنذاك تقليدا لطرق و أساليب التعليم التي كانت موجودة في القرن الثالث الهجري/9 الميلادي و التي ضمنها محمد بن سحنون في كتابه آداب المعلمين، تاريخ إفريقية، ج2، ص 375.

(3) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 148.

(4) نفسه ، ص 137، 311، 312، 313.

(5) نفسه، ص 307.

(6) محمد بن أحمد شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص 54.

(7) **الرابطة و الزاوية و المسجد** هي مؤسسات التعليمية الوحيدة التي كانت معروفة في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين، لأن المدرسة لم يظهر لها وجود إلا بتلمسان في عهد الملك الزياني أبي حمو الأول (707هـ ــ 718هـ/1308م ــ 1318م)؛ ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 303.

ثالثا: نجح الصوفية في تعميم التعليم مجانا(1) فقوضوا بذلك أركان الجهل و الأمية من مجتمع المغرب الأوسط(2). و إخراجه من طوق وصاية الدولة إلى الإشراف الحر و انحصار الجهل و الأمية في مجتمع المغرب الأوسط(3).

رابعا: انشطار التعليم الخاص بالطلبة الشباب في الغالب الأعم إلى تعليم نخبوي، يقوم به صوفية التيارات الفلسفية، و أغلب دروسهم في العلوم العقلية كالفلسفة و العلوم العددية و المنطق و أغلبهم كان أندلسيًا، خاصة في القرن السابع الهجري/13م(4). و تعليم ذي طابع جماهري، تميز بكثرة المتمدرسين، يرعاه صوفية التيارات السنية، و كانت دروسهم تدور حول العلوم النقلية كالتفسير و الحديث و الفقه و العلوم اللسانية كاللغة و الأدب والنثر و الشعر(5) و هذا ما يفسر غلبة الدراسات النقلية و اللسانية على الدراسات العقلية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين(6)، و هي دراسة موسوعية تشتمل على العديد من العلوم و الفنون(7).

خامسا: فقد كان الصوفية إلى جانب قيامهم بوظيفة التعليم في الربط والمساجد والرابطات و الزوايا، كانوا ينظمون الحلقات أثناء الدرس لنقد الأوضاع الإجتماعية و السياسية و الإقتصادية التي كان المجتمع يرزخ تحت وطأتها، و بالتالي فالتعليم كان يمثل أيضا بالنسبة للصوفية أهم القنوات الرئيسية لنقد الأوضاع العامة و الدعوة إلى تغييرها و نشر أفكارهم وطرقهم بواسطة الوعظ و الإرشاد(8).

---

(1) لم يتقاض صوفية المغرب الأوسط أجورا نظير الدروس التي كانوا يقومون بها لأنهم كانوا يعتمدون في كسب قوتهم على الصيد و التجارة و الفلاحة و جمع الحطب وغيرها. ابن الزيات: التشوف، ص 288؛ الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 136، 162، 170، 177.

(2) نفسه، ص 94، 117، 153، 265.

(3) يذهب **برنشفيك** إلى التسليم بانتشار الأمية في مجتمع إفريقية خلال العصور الوسطى، و اعتبر ذلك قاسما مشتركا لكل **الحضارات القروسطية**، و لعله أسقط هذه العلة على مجتمع إفريقية بناء على ميزة الجهل و الأمية التي كانت سائدة في المجتمعات الأروبية آنذاك. المصدر السابق، ج2، ص 374.

(4) عن هذه النماذج، أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 145، 163، 171، 177، 212،.

(5) نفسه، ص ص 94، 68، 136، 180.

(6) نفسه، ص 56 و ما بعدها.

(7) يعتبر أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني أبرز نموذج تتجلى فيه طابع الموسوعية من خلال تلقيه لمختلف العلوم النقلية و العقلية و اللسانية. عنوان الدراية، ص 307 و ما بعدها.

(8) من أبرز الأمثلة انتقاد أبي زكريا يحي الزواوي لأوضاع مجتمعه البجائي في مجلس درسه. ابن الزيات: التشوف، ص 447؛ وكذلك تقديم أهل تلمسان شكاويهم لأبي إسحاق التنسي بمجلس درسه بجامع القيسرية. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

ـ جـ ـ إسهامات الصوفية في العلوم النقلية و العقلية:

ضرب الصوفية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، بسهم وافر في مجالات العلوم النقلية(1) و العقلية فتعددت إسهامات الفرد الواحد منهم في العديد من العلوم تدريسا و تأليفا، لذا نجد أسماءهم يتكرر ذكرها في ميادين علمية مختلفة.

العلوم النقلية: العلوم الدينـــــية

ـ علم القرآن و التفسير:

شكلت دراسة القرآن، و حفظه و تدريسه حيزًا كبيرًا في إنتاج الصوفية و نشاطهم لكونه كلام الله المُنزل، و دستور المسلمين، و لأهميته الكبرى في تشريعاتهم، و في تربية النفس و تهذيبها، و تقويمها و كبح جماح شهوتها، كانوا يدرسونه في الكتاتيب و المســـاجد و الرابطات و الزوايا بقراءته المتعددة(2)، و تفاسيره المختلفة(3). فظهر في علم القراءات(4) بتلمسان

---

(1) يقسم مؤرخوا الإسلام و الآداب العربية و العلوم إلى قسمين علوم نقلية و علوم عقلية، تتضمن الأولى التفسير و الحديث و الفقه و اللغة و الآداب. و تتمثل الثانية في الطب و الفلسفة و الرياضيات و الكيمياء و الفلك و علم المنطق. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 417.

(2) يعود تعدد القراءات إلى الصحابة الذين رووا القرآن عن النبي (ص) بطرق مختلفة، من حيث الألفاظ و كيفية كتابة الحروف وآدابها ونطقها، فتناقل المسلمون ذلك إلى أن استقروا على سبعة طرق معينة، نسبت كل طريقة إلى من اشتهر بها و صارت أصولا للقراءة، و لما دونت العلوم صارت القراءات علما منفردا. ابن خلدون: المقدمة، ص 278.

(3) التفسير كان نوعين: تفسير نقلي نقل عن الصحابة التابعين يعتمد على معرفة الناسخ و المنسوخ، و أسباب النزول و مقاصد الآية، و تفاسيره كثيرة فيها الغث و السمين، والمقبول و المردود، و من أبرز روادها الطبري (تـ 310هـ/922م) و الثعالبي (تـ429هـ/1037م) و الواقدي. و لما جاء أبو محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي (تـ546هـ/1154م) في القرن السادس الهجري لخص التفاسير النقلية، و تحرّى صحتها، ووضع لأجل ذلك كتابا بعنوان "**المحرز الوجيز في شرح كتاب الله العزيز**" الذي صار متداولا بين أهل المغرب و الأندلس. أما النوع الثاني من التفاسير، فيعتمد على الرأي والاجتهاد، و معرفة اللغة العربية و إعرابها و بلاغتها وبيانها، حتى يتسنى للمفسر تأدية المعنى بحسب المقاصد. و من أشهر تفاسير هذا النوع كتاب "**الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**" لأبي القاسم عمر الزمخشري (تـ 538هـ/1144م). ابن خلدون: المقدمة، ص 279.

(4) هي قراءات وضعت لتسهل على أهل الأمصار المفتوحة النطق الصحيح لألفاظ القرآن دون الإخلال بمعناه، وقد اختيرت سبعة قراءات لأئمة من المسلمين: هم ابن عامر(تـ 118هـ/736م)، وابن كثير (تـ120هـ/737م)، وعاصم بن أبي نجود (تـ127هـ/744م)، و نافع بن عبد الرحمن (تـ 169هـ/785م)، و أبو عمرو المازني البصري (تـ 154هـ/750م)، و حمزة بن حبيب الكوفي (تـ154هـ/770م)، و أبوالحسن علي الكسائي(تـ189 هـ/867م). عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، هامش، ص 420.

جماعة من الصوفية مثل إبراهيم بن يسول الإشبيلي(1) و أبي إسحاق الطيار و مُتقن القراءات السبع أبي عبد الله بن الحجام و شيخ أهل تلمسان في هذا الفن أبو يوسف يعقوب الصنهاجي (تـ 6هـ)(2). وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق الذي كان حسن التلاوة، طيب النغمة(3). و كذلك ظهر في بجاية في هذا الفن كلُ من أبي الحسن الششتري(4) و أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي(5) و أبي العباس أحمد بن محمد المعافري (ق 7هـ) الذي اختصر كتاب **التيسير في القراءات** لأبي عمرو الداني، حتى لقب بأبي عمرو وقته(6).

و يبدو أن بجاية كانت متقدمة على غيرها من مدن المغرب الأوسط في علم القراءات لسببين:

أولا: لأن معظم قُرّاء قلعة بني حماد، كانوا قد نزحوا إلى بجاية بعد الخراب العمراني الذي أصاب مدينتهم(7).

ثانيا: أثر مساهمات الوافدين الأندلسيين إلى بجاية، و الذين نقلوا إليها تلك التطورات التي شهدتها الأندلس في علم القراءات في عهد العامريين على يد أبي عمرو الداني (تـ 444هـ/1052م) مؤلف كتاب "**التيسير**". و في عهد المرابطين على يد أبي القاسم محمد بن فيرة الشاطبي (تـ 590هـ/1194م) الذي اختصر القواعد الواردة في كتاب **التيسير** في قصيدته " **بحر الأماني ووجه التهاني**" و التي سهلت للمعلمين و المتعلمين إستيعاب فن القراءات في كافة أنحاء المغرب و الأندلس(8). أما في ميدان تفسير القرآن، فقد شكل مبدأ تأويل القرآن الذي أرسى الموحدون دعائمه في القرن السادس الهجري/12 الميلادي، و استمرَ بعد ذلك عند الحفصيين و الزيانيين في القرن السابع الهجري/13 الميلادي، ذلك الإطار من الحرية لأساطين التصوف، سمح لهم بتفسير القرآن و تأويله. حيث كان لأبي زكريا يحي الزواوي ميعادا في بجاية بجامعها الأعظم يفسر فيه القرآن لعامة الناس، و هو كما يذكر الغبريني قد أخذ "**إعجاز القرآن**" للخطابي عن أبي طاهر السلفي في المشرق(9) كما وضع أبو الحسن

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 288.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102، 106، 119.

(3) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 422.

(4) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 64؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 185.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 116.

(6) نفسه، ص 265.

(7) نفسه، ص 265.

(8) ابن خلدون: المقدمة، ص 278؛ أنجيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 406.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 137.

الحرالي كتابا في قوانين التفسير بعنوان "**مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**"، وصنف تفسيرا للقرآن أحاط فيه بعلوم القرآن، سلك فيه سبيل التحرير، و تكلم فيه لفظة لفظة و حرفا حرفا، وكان محل عناية البجائيين المدركين لمقاصد التأويل، حيث علق عنه الغبريني في قوله : " **سلك في تفسيره مسلك البيان و الإيضاح على نحو ما يقتضيه علم العربية، وعلم تنقيح المعقول، و ما يبقى وراء هذا سوى علم الأسباب التي عند النزول و عند الحاجة إليها لابد من ذكرها**"(1). وكذلك انشغل في تلمسان أبو عبد الله محمد بن مرزوق بعلوم القرآن(2)، ووضع رائد وحدة الوجود أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي(ق6هـ)تفسيرا للقرآن(3).

ـ علـــم الحـــديث:

شهد المغرب الأوسط ازدهارًا كبيرًا في علوم الحديث(4) خلال القرنين السادس و السابع الهجري، باعتباره مصدرا رئيسيا في تشريعات الناس ومنفذهم لفهم أحكام القرآن و تفسيره(5)، فضلا على اهتمام الموحدين به في القرن السادس الهجري/12م، و تشجيعهم للناس على دراسته، و مكافأة طلبته، بتحسين وضعهم المادي و مركزهم الإجتماعي(6) ناهيك عن رغبة المحدثين

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 146، 148؛ لما دخل الحرالي مصر رفض إمامها عز الدين بن عبد السلام (تـ660هـ/1261م) تفسيره و كان ذلك سببا في الخصومة بين الطرفين. المقري: نفح الطيب،ج2، ص188.

(2) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 422.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 103.

(4) يُعني به حفظ ما نقل عن الرسول (ص) من قول و فعل و تقرير، و قد ظل الحديث يُروي شفاها بين المسلمين، إلى ما بعد الخلافة الراشدية، و نتيجة للوضع الذي آل إليه المسلمون آنذاك من تناحر عن السلطة، انجر عنه ظهور فرق إسلامية و عناصر طامحة إلى السلطة، دفعهم إلى اختلاق أحاديث و تزييف أخرى بغية تبرير مواقفهم، وتحقيق مطامعهم. الأمر الذي جعل بعض العلماء المسلمين يعتكفون على تنقية الحديث من الأحاديث المدسوسة المزيفة، فابتكروا لأجل ذلك منهجية لاستخلاص الحديث الصحيح. وتقوم على النظر في ناسخه و منسوخه و في الأسانيد من حيث تفاوتها باتصالها وانقطاعها و سلامتها من العلل المضعفة لها، و كذلك النظرفي مراتب نقلة الحديث وروايته من الصحابة و التابعين، ثم تأتي مرحلة الحكم بقبول السند الأعلى و رد الأسفل. أما المتوسط فيقبل حسب ما نقل عن أصحابه من الأئمة و العلماء، و بناء على ذلك أعطوا الأحاديث ألفاظا اصطلحوا عليها مثل الصحيح و الحسن، و الضعيف و المرسل والمنقطع، و المفضل و الشاذ و الغريب و غيرها. فظهر في هذا المجال محمد بن إسماعيل البخاري (تـ 256هـ/869م)، و مسلم بن حجاج القشيري (تـ 261هـ/874م)، و أبو داود السجستاني (تـ 275هـ/888م)، و أبو عيسى الترمذي (تـ 279هـ/812م)، و أبو عبد الرحمن النسائي (تـ 303هـ/915م)، و أبو عمرو صلاح (تـ 643هـ/1245م). ابن خلدون: المقدمة، ص ص 280، 281؛ عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 425.

(5) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 425.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 279.

الحرالي كتابا في قوانين التفسير بعنوان "**مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل**"، وصنف تفسيرا للقرآن أحاط فيه بعلوم القرآن، سلك فيه سبيل التحرير، و تكلم فيه لفظة لفظة و حرفا حرفا، وكان محل عناية البجائيين المدركين لمقاصد التأويل، حيث علق عنه الغبريني في قوله : " **سلك في تفسيره مسلك البيان و الإيضاح على نحو ما يقتضيه علم العربية، وعلم تنقيح المعقول، و ما يبقى وراء هذا سوى علم الأسباب التي عند النزول و عند الحاجة إليها لابد من ذكرها**"(1). وكذلك انشغل في تلمسان أبو عبد الله محمد بن مرزوق بعلوم القرآن(2)، ووضع رائد وحدة الوجود أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي(ق6هـ)تفسيرا للقرآن(3).

ــ علـــــم الحــــديث:

شهد المغرب الأوسط ازدهارًا كبيرًا في علوم الحديث(4) خلال القرنين السادس و السابع الهجري، باعتباره مصدرا رئيسيا في تشريعات الناس ومنفذهم لفهم أحكام القرآن و تفسيره(5)، فضلا على اهتمام الموحدين به في القرن السادس الهجري/12م، و تشجيعهم للناس على دراسته، و مكافأة طلبته، بتحسين وضعهم المادي و مركزهم الإجتماعي(6) ناهيك عن رغبة المحدثين

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 146، 148؛ لما دخل الحرالي مصر رفض إمامها عز الدين بن عبد السلام (تــ660هــ/1261م) تفسيره و كان ذلك سببا في الخصومة بين الطرفين. المقري: نفح الطيب،ج2، ص188.

(2) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 422.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 103.

(4) يُعني به حفظ ما نقل عن الرسول (ص) من قول و فعل و تقرير، و قد ظل الحديث يُروي شفاها بين المسلمين، إلى ما بعد الخلافة الراشدية، و نتيجة للوضع الذي آل إليه المسلمون آنذاك من تناحر عن السلطة، انجر عنه ظهور فرق إسلامية و عناصر طامحة إلى السلطة، دفعهم إلى اختلاق أحاديث و تزييف أخرى بغية تبرير مواقفهم، وتحقيق مطامعهم. الأمر الذي جعل بعض العلماء المسلمين يعتكفون على تنقية الحديث من الأحاديث المدسوسة المزيفة، فابتكروا لأجل ذلك منهجية لاستخلاص الحديث الصحيح. وتقوم على النظر في ناسخه و منسوخه و في الأسانيد من حيث تفاوتها باتصالها وانقطاعها و سلامتها من العلل المضعفة لها، و كذلك النظرفي مراتب نقلة الحديث وروايته من الصحابة و التابعين، ثم تأتي مرحلة الحكم بقبول السند الأعلى و رد الأسفل. أما المتوسط فيقبل حسب ما نقل عن أصحابه من الأئمة و العلماء، و بناء على ذلك أعطوا الأحاديث ألفاظا اصطلحوا عليها مثل الصحيح و الحسن، و الضعيف و المرسل والمنقطع، و المفضل و الشاذ و الغريب و غيرها. فظهر في هذا المجال محمد بن إسماعيل البخاري (تــ 256هــ/869م)، و مسلم بن حجاج القشيري (تــ 261هــ/874م)، و أبو داود السجستاني (تــ 275هــ/888م)، و أبو عيسى الترمذي (تــ 279هــ/812م)، و أبو عبد الرحمن النسائي (تــ 303هــ/915م)، و أبو عمرو صلاح (تــ 643هــ/1245م). ابن خلدون: المقدمة، ص ص 280، 281؛ عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 425.

(5) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 425.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 279.

المجتهدين من الصوفية خاصة من جانب الأندلسيين في تخريج شيء من الأحاديث، فاتحين بذلك باب الإجتهاد على مصراعيه(1). مما أدى إلى انتشار أمهات كتب الحديث بين المتمدرسين الذين كانوا يتلقونها عن شيوخهم مثل كتاب "**الموطأ**" للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس (تـ 179هـ/796م)، و كتابي "**المسند الصحيح من حديث رسول الله (ص)**" و "**الجامع**" للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (تـ 256هـ/869م)، و "**المسند الصحيح**" للإمـام مسلم بن حجاج القشيري (تـ261هـ/874م)، و كتاب "**السنن**" لأبي داود السجستاني (تـ275هـ/888م)، و"**جامع**" أبي عيسى محمد الترمذي (تـ 279هـ/892م) و "**جامع**" أبي عبد الرحمن النسائي (تـ 303هـ/915م)(2). فكثر النظر و البحث في هذه الأمهات، فألف أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية كتاب "**الجمع بين الصحيحيـن**" و كتاب " **الجمع بين السنة**" و كتاب "**الجمع بين الكتب الستة**"(3). و كتاب "**المرشد**" ضمنه حديث مسلم كله و ما زاد البخاري عن مسلم، وأضاف إليها أحاديث صحاحا من كتاب أبي داود السجستاني والترمذي(4).

غير أنه لم يكتف بالنظر في هذه الأمهات من حيث ضبط رواياتها عن مؤلفيها، و النظر في أسانيدها، بل فتح باب الإجتهاد في الحديث مؤلفا كتاب "**الأحكام الصغرى و الأحكام الكبرى**" ظلتا إلى عصر الغبريني (تـ 704هـ/1306م) متداولة بين أيدي الناس بكثرة(5)، و له أيضا كتاب ضخم هو أضعاف كتاب الأحكام الكبرى حجما(6)، و كتاب "**تلقين الوليد**" عبارة عن سفر صغير من "**كلام النبي (ص) و الصالحين**"(7)، ناهيك عن كتابه "**المعتل من الحديث**" الذي يبدو من عنوانه أنه جمع فيه الأحاديث الضعيفة و الغريبة والشاذة و المنقطعة، إضافة إلى جلوسه لتدريس الطلبة(7).

---

(1) ظل باب الاجتهاد في تخريج شيئا جديد من الحديث مفتوحا خلال القرن السابع الهجري/13 الميلادي، حيث ظهرت مصنفات لفقهاء هذبوا الحديث، و أظهروا فوائده و محاسنه مثل أبي عمرو بن صلاح (تـ 643هـ/1245م) و محي الدين النووي (تـ 677هـ/1278م). فضلا على جهود فقهاء و صوفية الأندلس، غير أن باب الاجتهاد أصبح موصودا خلال عهد عبد الرحمن بن خلدون (تـ 808هـ/1405م). ابن خلدون: المقدمة، ص 281.

(2) الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 137، 311، 312، 313.

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 479.

(4) ابن فرحون: الديباج، ص 176.

(5) عنوان الدراية، ص 74؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج4، ص 271.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 74؛ حسب حاجي خليفة فإن كتاب الأحكام الكبرى يشتمل على ثلاثة مجلدات انتقاها من كتب الحديث. كشف الظنون، ج1، ص 20.

(7) ابن فرحون: الديباج، ص 176.

(7) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6؛ الحنبلي: المصدر السابق، ج4، ص 271.

لذا وصفه أبو مدين شعيب بأنه عمدة الرُّوَاة و رأس المحدثين(1). و من بين
الصوفية الذين اهتموا بمؤلفاته، الصوفي أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (تـ628هـ/
وضع كتاب " **الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام** " بيّن فيــه قيمة كتاب شيخه(2).
لأهمية مؤلفات الإشبيلي تناقلها العلماء و الطلبة و المسافرون و الحجاج من بجاية إلى
أين وقع النقل منها(3)، أما معاصره أبو مدين شعيب فكان حافظا للحديث، خــاصة
الترمذي(4). فكان طلبة بجاية يعودون إليه كلما اختلفوا حول معنى حديث ما(5). و كذ
قرينه أبو زكريا يحي الزواوي يلقي على الناس دروسا في الحديث بالجامع الأعظم، و
يذكر الغبريني قد أخذ كتاب " **شهاب الأخبار في الحكم و الأمثال و الآداب من الأحاديث ا**
للقضاعي عن الأخوين أبي عبد الله و أبي العباس الحضرميان(6). و نظرا لأهمية الأس
صدق الأحاديث و صحتها كان الناس يلتفون حول علي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله
(تـ 652هـ/1254م)، لعلو سنده في الحديث عن البخاري، بل أن كثيرا من الأندلسيي
يقصدون بجاية للأخذ عنه(7).

و كذلك ألف أبو الحسن علي الششتري كتاب " **العروة الوثقى في بيان السنن و
العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه و يعتقده** "(8). فضلا عن مشاركات صوفية آخ
الحديث اعتناء و تدريسا مثل أبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي(9). و أبي
أحمد المعافري كان راوياً للحديث بالجامع الأعظم استفاد منه خلق كثير(10). و في
وضع محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (تـ 610هـ/1214م) برنامجه

---

(1) الغبريني : عنوان الدراية ، ص 74.
(2) ابن الآبار : التكملة، ج1، ص 628.
(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.
(4) المقري: نفح الطيب، ج7، ص 137.
(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 58.
(6) نفسه، ص 139.
(7) سنده في البخاري عن أبي محمد يونس ين يحي بن أبي الحسن بن أبي البركات، عن أبي الوقت عن الا
عيسى بن شعيب عن أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر عن داود الداودي عن عبد الله بن احمد بن
عن محمد بن يوسف عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. عنوان الدراية، ص 143.
(8) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 186.
(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.
(10) نفسه، ص 265.

لذا وصفه أبو مدين شعيب بأنه عمدة الرُّواة و رأس المحدثين(1). و من بين تلامذته الصوفية الذين اهتموا بمؤلفاته، الصوفي أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (تـ628هـ/1231م) وضع كتاب " **الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام** " بيّن فيـــه قيمة كتاب شيخه(2). و نظرا لأهمية مؤلفات الإشبيلي تناقلها العلماء و الطلبة و المسافرون و الحجاج من بجاية إلى المشرق أين وقع النقل منها(3)، أما معاصره أبو مدين شعيب فكان حافظا للحديث، خــاصة بجامع الترمذي(4). فكان طلبة بجاية يعودون إليه كلما اختلفوا حول معنى حديث ما(5). و كذلك كان قرينه أبو زكريا يحي الزواوي يلقي على الناس دروسا في الحديث بالجامع الأعظم، و هو كما يذكر الغبريني قد أخذ كتاب " **شهاب الأخبار في الحكم و الأمثال و الآداب من الأحاديث النبوية** " للقضاعي عن الأخوين أبي عبد الله و أبي العباس الحضرميان(6). و نظرا لأهمية الأسانيد في صدق الأحاديث و صحتها كان الناس يلتفون حول علي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله البجائي (تـ 652هـ/1254م)، لعلو سنده في الحديث عن البخاري، بل أن كثيرا من الأندلسيين كانوا يقصدون بجاية للأخذ عنه(7).

و كذلك ألف أبو الحسن علي الششتري كتاب " **العروة الوثقى في بيان السنن و إحصاء العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه و يعتقده** "(8). فضلا عن مشاركات صوفية آخرين في الحديث اعتناء و تدريسا مثل أبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي(9). و أبي العباس أحمد المعافري كان راوياً للحديث بالجامع الأعظم استفاد منه خلق كثير(10). و في تلمسان وضع محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (تـ 610هـ/1214م) برنامجه الأكبر

---

(1) الغبريني : عنوان الدراية ، ص 74.

(2) ابن الآبار: التكملة، ج1، ص 628.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.

(4) المقري: نفح الطيب، ج7، ص 137.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 58.

(6) نفسه، ص 139.

(7) سنده في البخاري عن أبي محمد يونس ين يحي بن أبي الحسن بن أبي البركات، عن أبي الوقت عن الأول بن عيسى بن شعيب عن أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر عن داود الداودي عن عبد الله بن احمد بن حموية عن محمد بن يوسف عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. عنوان الدراية، ص 143.

(8) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 186.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.

(10) نفسه، ص 265.

وبرنامجه الأصغر(1)، و نظرا لبراعته، حول تلمسان إلى قبلة قصدها الرواة و المحدثون(2). كما ألف محمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري البطوي (تــ 625هــ/1228م) كتاب "**غريب الموطأ** "(3) وكتاب "**المختار في الجمع بين المنتقى و الاستذكار**" قال عنه يحي بن خلدون أنه من أجَلِّ المؤلفات. و لفرط إعجابه بصحيح البخاري قال فيه : (الطويل)

جميع الأحاديث الصحيح الذي روى   البخاري خمسة و سبعون في العد

و سبعة آلاف تضاف و ما بقـــــى   إلى مائتين عد ذاك أولو الجـــــد(3)

فضلا على جهود أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تــ 681هــ/1282م)(4) و تلميذه أبي زكريا يحي بن الصقيل كانا عالمين بالحديث(5). ويتضح من خلال هذه القرائن، أن صوفية بجاية و تلمسان لم ينصرفوا إلى تصحيح أمهات كتب الحديث أو الإعتناء بضبط روايتها أو النظر في أسانيدها فحسب، بل اجتهدوا في استخراج الأحاديث و استدراك ما غاب عن المحدثين المتقدمين، كما أن اهتمامهم انصب على كل كتب الحديث دون مفاضلة. لكن بعد أن إنصرم القرن السابع الهجري/13م، ظهر ميل واضح من جانب كل المغاربة في تفضيل صحيح مسلم على كتب الصحاح(6).

ــ الـــفقه:

اهتم الصوفية بالفقه(7) باعتباره جملة القواعد و الأحكام المستخرجة من الكتاب و السنة، لتنظيم حياة الفرد الدينية و الإجتماعية و الإقتصادية و تشريع أحواله الشخصية و معاملته الإقتصادية و الإجتماعية، و البحث في الفرائض الدينية و الكبائر و الصغائر و عقوباتها(8). ومن هذا المنظور واصلوا تدريس مذهب الإمام مالك و اهتموا بكتاب الموطأ و غيره من كتب الفقه المالكي خاصة **مدونة الإمام سحنون**، و **تهذيب أبي سعيد البرادعي**. الذي هو تلخيص

---

(1) ابن الآبار: التكملة ، ج2، ص 588.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 490.

(3) ابن الآبار: المصدر السابق، ج2، ص 632.

(3) بغية الرواد، ج1، ص ص 114، 115.

(4) عبد العزيز فيلالي: تلمسان ج2، ص 378.

(5) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 116.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 281.

(7) يعرف ابن خلدون الفقه بأنه أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب و الحذر والندب و الكراهة و الإباحة و هي متلقاة من الكتاب و السنة و ما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه. المقدمة، ص 285.

(8) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 431.

لكتاب **المختصر** لابن أبي زيد القيرواني (تـ 386هـ/996م)(1). بالإضافة إلى مشاركتهم الخاصة، فأبو زكريا يحي الزواوي الذي تكررت رحلاته إلى المشرق، أدخل إلى بجاية كتبًا مذهبية ككتاب "**المصابيح**" لأبي سعيد مخلوف بن جارة، و وضع تآليف في هذا الميدان أحجمت المصادر عن ذكرها، كان يدرسها للناس بجامع بجاية الأعظم(2). كما كان أبو الحسن علي الحرالي يقارن في مجلسه بين نصوص التهذيب و المدونة و يطلع الحاضرين على أوجه الإختلاف بينهما(3) وكذلك لأبي يوسف يعقوب الزواوي المنقلاتي (تـ 689هـ/1291م) مجلس مُعتبر يدرس فيه الكتب المذهبية، و يركز على كتاب التهذيب(4) الذي كان من أكثر كتب الفقه تدوالاً في بجاية، كما هو الشأن في كل إفريقية بحكم التبعية السياسية للحفصيين انذاك(5). فضلا على إسهامات الصوفي أحمد بن عثمان المتوسي الملياني (تـ 644هـ/1246م) في تدريس كتاب **التلقين** للإمام عبد الوهاب البغدادي (تـ 422هـ/1031م) (6) بشرحه الذي وضعه الإمام محمد بن علي المازري (تـ 536هـ/1141م)(7)، و لفرط إعجابه بالتلقين وضع شرحًا أكمل فيه ما غاب عن المازري، حتى أصبح الشرحان محل مقارنة البجائيين(8).

و على شاكلته وضع في قلعة بني حماد محمد بن علي بن الرمامة القلعي (تـ 567هـ/ 1171م) كتابه "**التبين في شرح التلقين**"(9). و يبدو أن التلقين نال حظا وافرًا من العناية في بجاية خلال القرنين السابع الهجري/13م، كما أشار إلى ذلك الغبريني(10). و في تلمسان كان أبو إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي يرد على الإشكالات الفقهية التي كانت ترد عليه من تلمسان و إفريقية، ومن آثاره"**شرح تلقين القاضي عبد الوهاب**" و"**شرح الحاصل في عشرة أسفار**"(11).

غير أن التطورات الإقتصادية و الإجتماعية التي شهدها المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين بحكم موقعه الجغرافي وعلاقته التجارية مع أوروبا و الأندلس

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 285.

(2) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 138.

(3) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 201.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 226.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 285.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(7) عبد الوهاب بن المنصور: أعلام المغرب، ج4، ص 121.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(9) ابن الأبار: التكملة، ج1، ص 676.

(10) عنوان الدراية ، ص 179، 242، 307، 315.

(11) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 38؛ التنبكتي:كفاية المحتاج، ص20. ابن مخلوف: شجرة النور الزكية،ص 218

والمغرب و المشرق و بلاد السودان نتجت عنها عادات و تقاليد و سلوكات في المعاملات تطلب استعمال الفكر والإجتهاد للوصول إلى تشريعات تَكفل حل ما يعرض عليهم من المسائل، لذا ارتفع صوت أبي علي الحسن المسيلي داعيا إلى فتح باب الإجتهاد و القياس من خلال كتابه "**النبراس في الرد على منكر القياس**"(1). و اعتمد معاصره محمد بن علي بن الرمامة في قلعة بني حماد مبدأ الميل إلى مذهب الشافعي (تـ 214هـ/819م)، باعتباره مذهبا توفيقيا بين مذهب الإمام مالك، و مذهب أبي حنيفة، يأخذ بالكتاب و السنة و الإجماع والآثار ثم القياس(2) و ألف في هذا المعنى كتاب "**تسهيل المطلب في تحصيل المذهب**" و كتاب "**التقصي عن فوائد التقصي**"(3). و إلى جانب اهتمامهم بكتب الفروع ضربوا بسهم وافر في أصول الفقه(4)، وأصول الدين(5)، و جلسوا لتدريسها مثل أبي زكريا يحي الزواوي(6)، و أبي عبد الله محمد

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66.

(2) يمثل مالك بن أنس مدرسة الحديث، و أصحابه يعرفون بأهل الحديث، يقفون عند ظاهر النص القرآني والحديث كمصدرين لاستخراج الأحكام، و يعتبرون عمل أهل المدينة مصدرا ثالثا للأحكام، أي من أصول الأدلة الشرعية، فما قام به أهل المدينة من فعل أو ترك ضروري أن يقتدى به باعتباره ينتهي إلى رسول الله (ص) غير أنهم تساهلوا في الأخذ بالحديث الضعيف و كرهوا أعمال الرأي و الجري وراء الفروض، أما أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت فيمثلون أهل الرأي و القياس، حيث شككوا في معظم الأسانيد و اشترطوا في الاعتماد على الحديث شروطا قلما تتوفر في كثير من الأحاديث، و اتصفوا بكثرة الفرضيات و التفريعات و الجري وراءها. ابن خلدون: المقدمة، ص ص 283، 284؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان ، ج2، ص 432.

(3) ابن الآبار: التكملة ، ج2، ص 676.

(4) يهتم علم أصول الفقه باستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية التي مصادرها القرآن والحديث و إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، و القياس و يعد الشافعي أول من وضع علم الأصول في كتابه "**الرسالة**". ثم تبعه من الحنفية أبو زيد الدبوسي (تـ 430هـ/1039م) من خلال كتابيه "**تقويم الأدلة**"و "**تأسيس النظر**" ثم الإمام الجويني (تـ 478هـ/1085م) في كتابه "**البرهان**" و الغزالي في كتابه "**المستصفى**"، و الذي عمل فقهاء الأندلس النازحين إلى بجاية على تعليمه لطلبتها خلال القرن السابع الهجري/13م. ابن خلدون: المقدمة، ص 288؛ الغبريني: المصدر السابق، ص ص 100، 186.

(5) يرمي علم أصول الدين إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والدفاع عنها بالحجج ضد المنحرفين عن مذاهب السلف و أهل السنة، و سر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد، وقد عرف علم أصول الدين بعدة أسماء: علم الكلام أو علم العقائد أو علم التوحيد أو علم الذات و الصفات و مصادره على نوعين مصنفات في تاريخ الفرق الإسلامية تتعرض لأفكار الفرق و تبين عقائدها و مصنفات في العقائد الإسلامية، و هي عرض لأراء الفرق من خلال العقائد، و تحتوي على مادة أصول الدين. ابن خلدون: المقدمة، ص 240؛ حسن حنفي: علم أصول الدين عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1986، ص 7 و ما بعدها.

(6) حمل أبو زكريا يحي الزواوي من المشرق إلى بجاية كتاب الأصلين لأبي طالب أحمد بن رجا اللخمي. الغبريني: المصدر السابق، ص 138.

القصري وأبي إسحاق إبراهيم بن أحمد الخطيب (القرن7 هـ) و أبي عثمان سعيد الجمل، و أبي الحسن علي بن عمران الملياني (تـ 670هـ/1271م) و أبي محمد عبد الحق بن الربيع (تـ 675هـ/1277م) و أبي الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (تـ 642هـ/1244م)(1).

في حين كان لأخرين مشاركات واجتهادات حيث صنف أبو علي الحسن المسيلي كتاب "**التذكرة في أصول الدين**" ظل إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م، مرجعا للبجائيين(2) و قد سجل الغبريني انطباعا حسنا عن هذا المؤلف بقوله : " **طالعته و كررت النظر فيه فرأيته من أجَل الموضوعات في هذا الفن**"(3). كما نبغ أبو محمد عبد الله الشريف في علم العقائد، فكان يثبت العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، و يؤسس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية، ليتمكن طلبته من فهمها و الدفاع عنها و قد علق الغبريني في قوله : " **له في علم العقائد باع و ساع و فكر مطاع يميط به شبه الملحدين و يثبت صور الحق بواضح البراهين**"(4). وكذلك كان لأبي يوسف يعقوب المنجلاتي (تـ 690هـ/1291م)(5) و أبي العيش محمد بن أبي زيد الرحيم الخزرجي تصانيف في العقائد و كتب في أصول الفقه، و لم تسعفنا المصادر في الكشف عن عناوينها(6).

ـ العلوم اللســـــانية:

ـ اللغـــــة:

يربط عبد الرحمن بن خلدون بين تطور علوم النحو و اللغة و البيان بازدهار العمران و تناقصها بتراجعه(7). و من هذا المنظور انحصرت هذه العلوم في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين في بجاية و تلمسان، بحكم ازدهار عمرانها الذي جذب إليه العلماء و الفقهاء والصوفية، و يأتي اهتمام الصوفية بهذه العلوم بناءً اعلى :

أولا: لقد كانت حاجتهم ماسة إلى تفسير القرآن و بلوغ أسراره والتدقيق في معانيه وفي الإلمام بمعارف العلوم الدينية الأخرى، خاصة وأن أغلبهم كان يجمع بين الشريعة والتصوف(8).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 86، 170، 176، 198، 199، 201.

(2) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 104.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 66.

(4) نفسه، ص 177.

(5) نفسه، ص 226.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 128.

(7) المقدمة، ص ص 340، 342.

(8) حول أهمية اللغة و النحو و البيان في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن و السنة. وفي فهم إعجاز القرآن. أنظر ابن خلدون: المقدمة، ص ص 339، 342.

ثانيا: رغبتهم في تعريب مجتمع المغرب الأوسط و الإبتعاد به عن استعمال الإزدواج اللغوي باللسان البربري و العربي، الذي شجعه الموحدون بغية نشر دعوتهم(1)، فلم تطلعنا المصادرعلى أنهم درسوا باللسان البربري رغم أن جلهم ينتمي إلى أصول بربرية، و خير مثال نسوقه هو مجالس الدرس التي كان ينشطها صوفية من قبائل زواوة، و بني مجلات، و بني يتورغ في مساجد بجاية باللغة العربية(2). و من الصوفية الذين تركوا آثارا و مشاركات في هذا الفن ببجاية نذكر أبا محمد عبد الحق الإشبيلي مؤلف كتاب "**الحاوي في اللغة**" في ثمانية عشر مجلدا(3) و كتاب "**الغريبين في اللغة**"(4). و قد اعتنى أبو الحسن عبيد الله النفزي (تـ 642هـ/ 1244م) بالنحو، فوضع كتابا شرح فيه مبادئ النحو العامة من كتاب المفصل لأبي القاسم الزمخشري (تـ 538هـ/1143م)(5). أما أبو عبد الله الحسن بن ميمون القلعي (تـ 673هـ/ 1275م) فقد كان يدرس علم اللسان(6).

و يعد مجلسه من أكبر مجالس الدرس في بجاية غضون القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حيث امتاز بكثرة تلامذته، أشهرهم أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، درس عليه ما يربو عن عشر سنين فقد ذكر أنه كان يأخذ علمه من أمهات كتب النحو و اللغة مثل كتاب "**سيبويه**" و كتاب "**الإيضاح**" لأبي علي الفارسي(7) و قانون أبي موسى الجزولي، و كتاب المفصل للزمخشري، فضلا على قدرته الفائقة في علم التصريف الذي سلك فيه منهج أبي الفتح عثمان بن جني (تـ 392هـ/992م) و البحث في العلل و الأسباب، وإمعان التفكر و النظر(8). و لم يبق القلعي مجرد مقلد لجهابذة النحو من العرب و الفُرس، بل ألف مجموعة من كتب في النحو هي:" **الموضح في علم النحو**" و" **حدق العيون في تنقيح القانون** " ونشر الخفي في

---

(1) عبد العزيز فيلالي: تلمسان ، ج2، ص 440.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 136، 142، 167، 216، 226.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74؛ يذكر ابن الأبار كتاب الحاوي بعنوان "**الوعي**" وقال بأنه في خمسة وعشرين جزءا و أن الإشبيلي ظاهى به كتاب الغريبين للهروي. التكملة، ج2، ص 699.

(4) الذهبي: شذرات الذهب، ج4، ص 271.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 176؛ اقتصر الزمخشري في كتابه المفصل على المبادئ العامة لعلم النحو. ابن خلدون: المقدمة، ص 340.

(6) تضم علوم اللسان أربعة فنون هي : الحو و اللغة و البيان و الأدب. ابن خلدون: المقدمة، ص 339.

(7) أخذ سيبويه علم النحو و قواعده عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، و أكمل تفاريعها واستكثر من الأدلة والشواهد و ضمنها في كتابه المعروف باسمه، و لما جاء أبو علي الفارسي وضع مختصرا للمتعلمين سماه "**الإيضاح**" اقتفى فيه طريقة سيبويه. ابن خلدون: المقدمة، ص 340.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 94.

مشكلات أبي علي الفارسي(1). كما أدخل الصوفية الأندلسيون إلى بجاية طريقتهم الخاصة في تدريس هذه العلوم(2). ومن أبرزهم أبو الحسن الحرالي و أبو عبد الله محمد القصري، و أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخطيب و أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي(3)، و أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الشاطبي (تـ 691هـ/1293م)، الذي كان يذاكر مع طلبة بجاية و علمائها هذا الفن، و يقوم بتذليل كل ما استشكل عليهم من كتاب " **مشكلات القانون للجزولي** " و ترك شرحًا في النحو على مقدمة أبي موسى الجازولي(4).

ـ الأدب (النثـــــر- الشعـــــر):

وضع ابنَ خلدون مفهوما واسعًا للأدب، حين عرفه بأنه على فنين الشعر المنظوم أي الكلام الموزون المقفى و النثر أي الكلام غير الموزون، و يشتمل بدوره على النثر المسجوع، الذي يؤتي به قطعا و يلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة و النثر المرسل الذي يطلق فيه الكلام إطلاقا، و لا يقطع أجزاءا، بل يرسل إرسالاً من غير التزام بالقافية و لاغيرها، و يستعمل في الخطب و الدعاء و الترغيب و الترهيب(5). و من هذا المفهوم الشامل يتضح أن لفظ الأدب يعني النثر و الشعر. و هما ميدانان واسعان ضرب فيهما الصوفية بسهم وافرا نستجلي إسهاماتهم فيما يلي:

النثـــــــر:

منذ القرن السادس الهجري/12 الميلادي، غلب على النثر فن الرسائل بأنواعها الأدبية ـ الإخوانية ـ و الشرعية و الرسمية ـ الديوانية ـ و العلمية، بالإضافة إلى فن الخطابة، حيث تطورت بشكل ملفت للإنتباه نتيجة جملة من العوامل هي:

أولا : إتساع رقعة الإمبراطورية الموحدية و حاجة خلفائها الموحدين إلى نشر مذهبهم في كامل أنحاء المغرب و الأندلس، تطلب الإتصال الدائم بين الخلفاء و ولاتهم، و بين الخلفاء والرعية(6).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 95.

(2) يذكر ابن خلدون أن طريقة الأندلسيين في تدريس هذا الفن. تختلف عن البصريين والبغداديين و الكوفيين. المقدمة، ص 340.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 116، 148، 170، 201.

(4) نفسه، ص 126.

(5) المقدمة، ص 351.

(6) الطاهر محمد توات: أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع والثامن الهجريين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 54.

ثانيا : الضرورة الدينية التي أوجدها الإسلام في مجتمعاته، تطلبت معرفة الحدود، وكيفية التكيف مع المواقف و المستجدات السياسية والإقتصادية و الحضارية، التي فرضتها طبيعة التواصل بين المغرب الأوسط، و الدول الأخرى في المشرق و المغرب و الأندلس، و الضفة الجنوبية من البحر المتوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين(1).

ثالثا: حاجة رواد العلوم العقلية إلى إيصال أفكارهم، وحقائقهم العلمية إلى المجتمع والدولة ليستفاد منها فضمنوها في قالب نثري علمي الطابع يعتمد على عنصري الفكرة واللفظ(2).

رابعا: تعاظم نشاط حركة الإسترداد المسيحي بالأندلس في النصف الأول من القرن السابع الهجري/13 الميلادي، و أثرها في انتقال الأدباء والكتاب الأندلسيين إلى المغرب الأوسط واستقرارهم في بجاية(3) وتلمسان(4) بفضل العناية البالغة التي أولاها سلاطين بني حفص وبني زيان لهؤلاء الأندلسيين، حيث عقدوا لهم ظهائرتنص على إقطاعهم الأراضي و الضياع وتمليكها لهم و لأبنائهم ولأبناء أبنائهم من بعدهم. كما كرموهم بالإحترام والتبجيل ليمحوا عنهم الأثر النفسي الذي أصابهم من جراء فقدانهم أوطانهم(5). مما سمح لهم بالاستقرار والمساهمة في إثراء الحركة الأدبية بالمغرب الأوسط، و نقل خصائص و فنون الكتابة الأندلسية التي امتزجت بأدب المغرب الأوسط، وشكلت صورة رائعة الجمال الفني و الذوق الأدبي الرفيع.

و من هذا المنظور، ظهر خلال القرنين السادس و السابع الهجريين /12 و 13 الميلاديين، صوفية جمعوا بين فنون الأدب برمتها مثل أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي الإشبيلي ــ عاش في القرن السادس الهجري ــ كان أديبا و شاعرا وخطاطا(6)، وأبي بكر سعادة الإشبيلي اشتهر بالنقد الأدبي(7). كما كان أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (تــ 686هــ/1287م) شاعرا و أديبا. نظمه و نثره مستحسنان(8). فضلا على أبي الحسن عبيد الله محمد النفزي الشاطبي (تــ 642هــ/1244م)، قال عنه الغبريني :" **له شعر بارع و أدب**

(1) الطاهر محمد توات: أدب الرسائل ، ص 81.

(2) نفسه، ص 31.

(3) الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 250، 257، 259.

(4) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 163 ؛ التنسي: نظم الدر، ص ص 127، 128؛ ابن مريم: البستان، ص 227.

(5) حول نماذج من الظهائر التي عقدها الحفصيون و الزيانيون للأندلسيين في القرن السابع الهجري، أنظر الطاهر محمد توات: أدب الرسائل، ص 271 و ما بعدها.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 129.

(7) نفسه، ج1، ص 121.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 182.

غض يائع"، مع درايته وإلمامه بعلوم اللسان من لغة و نحو[1]. بينما جنح صوفية آخرون إلى الإعتناء بفنون معينة من الأدب نستعرض إسهاماتهم كالتالي: **ففي ميدان الرسائل الأدبية — الإخوانية** —[2] المعروفة عند الصوفية **بالمكاتبات السنية**[3] التي كان الصوفية يتبادلونها فيما بينهم. وأغراضها التشوق والثنـــاء المـــدح و النصح و طلب الدعاء.

و فيها لم يلتزم الصوفية بأسلوب النثر المرسل فحسب، بل أقمحوا الشعر في مراسلاتهم، و كأن ابن خلدون يستقرئ هذا النوع من المراسلات في قوله : " **و قد استعمل المتأخرون أساليب الشعر و موازينه في المنثور من كثرة الأسجاع و التزام التقفية و تقديم النسيب بين يدي الأغراض و صار هذا المنثور من باب الشعر و فنه** "[4]. و يمكن التعرف على شكل هذه الكتابات من خلال مراسلات بين أبي مدين شعيب في بجاية و تلميذه أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر (تـ 621هـ/1225م) الذي كتب إلى شيخه يثني عليه ويصف فضله و يشيد بصفاته وخصاله الحميدة في كتاب منه هذه الأبيات : (الطويل)

شعيب ولي الله ســـــــر عبـــــاده　　　أبو مدين مغنى الأنام بفخـــــره

فيا جنة المأوى و علــم الهـــــــدى　　　و يا ناشرا علم الإله بأمـــــــره

حضرت و لم تحضر و غبت و لم تغب　　　و ما كنت في كل بجانب ظـــوره

فنـــــــورك نور الله له و هـــــــل　　　إلى أحد في الناس إطفاء نـــوره[5]

فرد عليه أبو مدين في قوله : " **أما بعد فإنه من اتقى الله سبحانه وقاه، ومن توكل عليه حق التوكل كفاه، و من استعاذ به نجاه، و من شكره والاه، ومن فرضه جازاه، و أجعل التقوى عماد قلبك، و جلاء بصرك، فإنه لا عمل لمن لا نية له، و لا أجر لمن لا خشية له ... ضاق صدري حين أتت المراكب، و لم نر لك فيها كتابا فرأيتك في النوم و أنت تقول لي إن كنت تريد سلامتك على الدنيا فلا تسلم علي، و لا نسلم عليك، و إن كنت تريد الآخرة فسلامك يبلغني،**

---

(1) عنوان الدراية، ص 136.

(2) هي الرسائل التي يتبادلها الأدباء و الإخوة و الأصدقاء، و تعرف بمصطلحات عديدة منها : الرسائل الإخوانية و الاجتماعية و الخاصة و الأدبية، تعبر عن أغراض متعددة كالتشوق و الثناء و الشكر و المدح و التهنئة و التعزية و التحية و الشفاعة و التهادي، ولمزيد من الإطلاع حول هذه الرسائل. أنظر الطاهر توات: أدب الرسائل، ص 279 وما بعدها.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 54.

(4) المقدمة، ص 351.

(5) ابن القنفذ: المصدر السابق، ص 98.

وإن كنت لم تكاتبني، و سلامي يبلغك، و إن لم أكاتبك، فزال عن قلبي ما كنت أجده من القبض، فالله سبحانه لا يقطعك عني يقظة ولانوم و السلام"(1).

و يتضح من خلال هذه المكاتبة، القيمة الأدبية للرسالة، حيث جمع أبو مدين بين أسلوب النثر المسجع و النثر المرسل، و طرق عدة أغراض كالنصح و العتاب و التشوق و المناجاة(2). و هي أغراض يستخدم فيها أعذب الألفاظ، و ألطف المعاني التي تكون مشحونة بالمحبة الصادقة. و لا غرابة أن نجد الصوفية يستعملون ألفاظ تعد تعابير محورية تعكس التشوق و المنجاة و النصح مثل قلب، روح، سلام، القبض، التوكل، الشكر، التقى.

و إلى جانب مراسلاتهم الخاصة، كان الصوفية يراسلون الفقهاء و الأدباء، فقد ورد عن الغبريني بعض المراسلات التي جرت بين الصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي (تـ 675هـ/1277م)، و الأديب الأندلسي أبي المطرف أحمد بن عميرة (تـ 658هـ/1260م)، قال عنها بأنها : " **قَلَّ ما يوجد مثلها في الزمان**" (3). كما كان أبو عثمان سعيد بن حكم القرشي (تـ 680هـ/1281م) يراسل من ميورقة صوفية و فقهاء بجاية(4). مما يدل على كثافة الرسائل السنية – الإخوانية – التي لم يعتن بها المؤرخون و أصحاب كتب المناقب كثيرا بتدوينها. و على العموم فإن الرسائل السنية – الإخوانية – بالنسبة للصوفية هي عبارة عن تجديد للعهد و تأكيد الإلتزام بالطريقة و السمو بالنفس إلى مرتبة التجرد من الدنيا و زخرفها و تعبئتها بمعاني التوكل والتقوى و الخشية من الله، أما من حيث الشكل، فلم يتقيدوا فيها بأوزان أو قواف، فهي بحق كما قال أحد الباحثين " **متنفس حر للتعبير عن العواطف الشخصية** "(5). التي عادة ما تكون عند الصوفية نابعة من الاشتراك في نفس التعاليم أو الطريقة الصوفية.

و في ميدان **الرسائل الرسمية** أو ما تسمى **بالديوانية** أو **الإنشائية(6)**، فإن إسهامات الصوفية فيها يَعُدُّ ضئيلا و محدودا، رغم المَلَكات القوية التي يتمتعون بها في هذا الميدان، لكنهم كانوا ينزعون إلى الإبتعاد عن الحكام والسلاطين تعففا من المرتبة و زهدا في المنزلة و العيش الرغد داخل البلاط، و من أبرز الصوفية في هذا الميدان نذكر في القرن السادس الهجري أبو

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 99.

(2) للاطلاع أكثر حول هذه الأغراض. أنظر الطاهر توات : أدب الرسائل، ص 281 وما بعدها.

(3) عنوان الدراية، ص 253.

(4) نفسه، ص 254.

(5) الطاهر توات: أدب الرسائل، ص 81.

(6) نفسه، ص 84.

الزهر بن الربيع البجائي الذي كان كاتبا لدى عمال الموحدين في بجاية(1). وأبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي الشهير بابن الميلي (تـ 590هـ/1193م) الذي كان يعمل كاتبا عند أحد أعيان الأندلس(2)، وفي القرن السابع الهجري/13م، نجـد أبا عبد الله محمد بن الخميس (تـ 708هـ/1309م)، صاحب القلم الأعلى في بلاط أبي سعيد عثمان بن يغمراسن و لعلو كعبه في هذا الفن قال عنه يحي بن خلدون : " **بأنه دباج لا نظير له** "(3).

و عموما فإن موضوعات الرسائل الديوانية كانت تدور حول السلطة و علاقتها برعايتها في الأمور الدينية و الدنيوية بحيث كانوا يلتزمون فيها الجدية و عدم استخدام الأساليب الشعرية حتى يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال(4).

و في **فن الخطابة** ظهرت مجموعة من الصوفية اشتهروا بالقدرة على التأثير في النفوس نذكرمنهم أبا زكريا يحي الزواوي(5) والخـطيب محمد بن إسماعيل المتيشي (تـ625هـ/1228م)(6) و أبا عبد الله بن الحجام(7)، و أبا عثمان سعـيد بن حكم القرشي (تـ680هـ/1282م) الذي ذكره الغبريني بأنه فصيح القلم و اللسان(8)، و أبا عبد الله محمد المعافري الشهير بابن الخراط الذي كان يخطب في بجاية بجامعها الأعظم و جامع القصبة(9). وكانت المواضيع التي يتناولونها تدور كلها حول الترغيب و الترهيب(10) والدعوة إلى الجهاد، وافتـداء الأسرى(11) و مساعدة الفقراء(12).

و يبدو أن هذه الموضيع كانت السمة الغالبة على فن الخطابة في القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، غير أن عدم احتفاظ المصادر بخطب الصوفية لم تمكننا من تكوين نظرة دقيقة عن بنية الخطبة من حيث الشكل و مضمونها، غير أن قدرتها على الوصول

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 101.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 622.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 109.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 352؛ حول هذه الرسائل. أنظر الطاهر توات: المصدر السابق، ص ص 84، 85.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 136.

(6) ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 622.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ص 254.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 254.

(9) نفسه، ص 140.

(10) نفسه، ص 136.

(11) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(12) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

إلى مسامع الناس، و النفوذ إلى عقولهم، و التأثير في أنفسهم، توحي باستخدام الصوفية لعلم البلاغة و الأساليب الشعرية المؤثرة و اللغة المفهومة.

ناهيك عن دورهم في **الكتابة الدينية** أو ما تعرف **بالكتابة الشرعية** حيث ظهر فضلهم جليا في كتابة الوثيقة لما لها من أهمية في حياة مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، لكونها مستمسكا ماديا يلتزم الأفراد بما تتضمنه من اتفاق في البيع و الشراء والميراث و سائر المعاملات، و هي عقد شرعي بين المتعاقدين(1) والمختص بكتابتها يجب أن يكون على معرفة تامة بعلوم اللسان من نحو و لغة و بيان، و على دراية بالأحكام الشرعية فضلا على حسن الخط(2). و من الصوفية الذين تألقوا في هذا الفن ببجاية نذكر أبا محمد عبد الحق الإشبيلي (3) و أبا الحسن علي بن عمران الملياني ـ ابن أساطيرـ (تـ670هـ/1271م)(4)، وأبا محمد عبد الحق بن الربيع البجائي، الذي انفرد بالتفوق في هذا الفن بدون منازع في وقت كان في المغرب الأوسط أشهر الأندلسيين المختصين في الكتابة الشرعية، مثل أبي عبد الله محمد بن الآبار (تـ 658هـ/1260م) وأبي بكر بن خطاب (تـ688هـ/1289م)، و أبي المطرف أحمد بن عميرة (تـ 658هـ/1260م)، الذي اعترف بتفوق ابن الربيع في قوله : "**أما الكتابة الأدبية فنحن فيها و إياه على نسق، و أما الشـرعية فقد انفرد بها عن الناس** "(5). و قد امتازت كتابته الشرعية بالسجع فكان يلتزم في كل كلمتين بقافية ـ الفاصلة ـ واحدة، و هذا نموذج من كتاباته في وثيقة ابتياع سفينة قال فيها : " **اشترى فلان السفينة الفلانية بجميع ما يحتاج إليها جارية و راسية** "(6)، و زاد من تألقه في هذا الفن تمكنه من الخط حيث كان يكتب بالخط المشرقي والمغربي على فنون من ريحاني و تحساني وديواني و إذا ما بدأ بكتابة وثيقة بخط معين يلتزم به إلى آخره(7).

---

(1) كان القضاة في بجاية يعتمدون على الموثق في تسجيلهم للقضايا، كما أن الناس يعودون إليه لاستخلاص ما يحتاجون إليه من وثائق المحاكمات. الغبريني: عنوان الدراية، ص 241.

(2) نفسه، ص 86 و ما بعدها.

(3) نفسه، ص 199.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 87.

(6) نفسه، ص 86.

(7) نفسه، ص 86.

- الشـــعـــر:

أدى ازدهار الحركة الفكرية و الأدبية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين إلى نمو الشعر و تطور أغراضه، فلم يعد مقتصرا على الشعراء و الأدباء فحسب، بل تعدى إلى الصوفية الذين نقلوا لنا أحاسيسهم الدينية و زهدهم و تجاربهم الصوفية في قصائد، وأضافوا من خلالها إلى الشعر أغراضا دينية الطابع متمثلة في الزهد و المدائح والتوسلات والإبتهالات و التصوف، فضلا على المدح و الوصف. و لا عجب أن نجد للصوفي الواحد منهم أكثر من غرض، و هذه عينة من الشعراء الصوفية نتتبع إسهاماتهم في هذه الأغراض الشعرية.

ففي شعر الزهد تعددت أغراضه بين الدعوة إلى ترك الدنيا و الزهد فيها، و التذكير بالموت و الدعوة إلى عمل الآخرة. ظهر في القرن السادس الهجري/12م، أبو محمد عبد الحق الإشبيلي الذي يقول داعيا إلى الزهد في الدنيا : (الوافر)

دع الدنيا لطالبهــا و جافي بنفسك عن مزاحمة القوافــي

و خذ منها كفافا من خلال فإنك لا تــلام على كفـــاف(1)

و قوله في التذكير بالموت : (الخفيف)

إن الموت و المعاد لشغــلا و أذكــار لــذي النهى و بلاغا

فاغتنم خطتين قبل المنايــا صحة الجسم يا أخي و الفراغا(2)

و قوله أيضا : (البسيط)

و روعة الموت لها سكــرة و مثلهــا من روعة تسكـــــر

و بين أطباق الثرى منــزل ينزل الأعظــم الأحقـــــــر

يترك ذو الفخر به فخـــره و صاحب الكبــر به يصغـــر(3)

و الظاهر أن عبد الحق الإشبيلي لم يكن مجددا في هذا النوع من الشعر، بقدر ما كان مقلدا لمن سبقوه من شعراء الزهد المشارقة و المغاربة. فأشعاره حسب رابح بونار تمثل **"قبسا من روح المعري في لزومياته، و تقليدا لأسلوب أبي العتاهية في زهدياته "**(4).

أما في القرن السابع الهجري/13م، فقد تلقى شعر الزهد في المغرب الأوسط جرعة قوية على أيدي شعراء صوفية من بينهم:

---

(1) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6.

(2) نفسه، ص 7.

(3) نفسه، ص7.

(4) عبد الحق الإشبيلي: محدث القرن السادس الهجري، مجلة الأصالة، السنة الرابعة، العدد (19)، مارس أفريل 1974، ص 270.

أبو زيد عبد الرحمن بن يخلفتن بن أحمد الفزازي القرطبي (تـ 627هـ/1230م)(1) استقر في تلمسان، حيث وصف التنبكتي شعره الزهدي بالشعر البليغ(2). و كذلك أبو عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (تـ 699هـ/1301م) الذي استقر في بجاية و اشتهر بشعره الحسن على حد تعبير الغبريني، فضلا على دوره في تلقين الطلبة دواوين الشعر الزهدي تفقها، كشعر أبي العلاء المعري، و حبيب بن أوس(3).

و من أشعاره، قوله: (البسيط)

جعلت كتاب ربي لي بضاعة   فكيف أخاف فقرا و إضاعة

و أعددت القناعة رأس مال   وهل شيء أعز من القناعة(4)

و لم يبار هذين الأندلسيين في هذا الغرض، سوى أبو عبد الله محمد بن الحسن التميمي القلعي (تـ 673هـ/1275م)، الذي من أشعاره الزهدية قوله: (البسيط)

أنظر لمن باد تنظر آية عجبا   و عبرة لأولي الألباب و العبر

أين الألي جنبوا خيلا مسومة   و شيدوا إرما خوفا من القدر

لم تغنمهم خيلهم يوما و إن كثرت   و لم تفد إرم للحادث النكر

بادوا فعادوا حديثا إن ذا عجب   ما أوضح الرشد لولا سيء النظر(5)

و في التذكير بالموت يقول : (البسيط)

هو الحمام فلا تبعد زيارته   و لا تقل ليتني منه على حذر

يا ويح من غره دهر فسرْ به   لم يخلص الصفوُ إلا شيب بالكدر(6)

و قوله أيضا في الدعوة إلى عمل الآخرة : (البسيط)

الخبر أصدق في المرأى من الخبر   فمهدُ العذر ليس العين كالأثر

و اعمل لأخرى و لاتبخل بمكرمة   فكل شيء على حد إلى قدر(7)

و أشعاره الزهدية هذه، التي قدرها الغبريني بالمجلدات، كانت متداولة بين أيدي الناس في بجاية، خلال القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، لكن القلعي لم يكن مجددا، بقدر ما كان مقلدًا

---

(1) هو أخو الشاعر أبي عبد الله محمد الفزازي القرطبي. المقري: نفح الطيب، ج4، ص 467.

(2) كفاية المحتاج، ص 44.

(3) عنوان الدراية، ص ص 104، 106.

(4) المقري: نفح الطيب، ج4، ص 316.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 97، 98.

(6) نفسه، ص 97.

(7) نفسه، ص 97.

على طريقة حبيب بن أوس(1). و يتضح من خلال هذه الأشعار الزهدية، أن الشعر الزهدي في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 _ 13 الميلاديين، يُعد امتدادا لشعر الزهد لمرحلة ما قبل القرن السادس الهجري، من حيث الأغراض البلاغية و الألفاظ البيانية(2). كما أن القائلين به يعدون مقلدين لأبي العتاهية و المعري و حبيب بن أوس، إلا أن الجديد فيه كونه يحمل عاطفة صادقة، مفعمة بالتقوى و الورع، لأن هؤلاء الشعراء مارسوا التصوف عمليا، و ألموا به نظريا، وبالتالي فإن الطابع الزهدي لشعرهم، هو الزهد الوجداني الذاتي النابع عن ممارسة حقيقية لفكرة الزهد في الدنيا. فضلا على أنه يحمل قيمة تاريخية من حيث استشهاد أصحابه بتاريخ الأمم التي خلت، قصد الإعتبار من تجارب الإنسان الفانية، و إثباتها باعثا قويا لزهدهم في الدنيا و ملذاتها(3).

و لم يطرق هؤلاء الصوفية شعر الزهد فحسب، بل طال اهتمامهم غرض المدائح التي يمدحون فيها النبي (ص) ويذكرون صفاته، و يشيدون بمعجزاته، و يتشوقون لزيارة قبره، فنظموا في ذلك القصائد الطويلة، المؤثرة في النفوس. حيث يعد عبد الرحمن الفازازي (تـ 627 هـ/1270م)، رائد هذا الغرض الشعري، حتى أنه لقب بصاحب الأمداح في سيد الوجود محمد (ص). ونستشف الخصائص الفنية لشعره في هذا الغرض، من خلال تعليق المقري عليه : " **له في مدح النبي (ص) بدائع، قد خضع لها البيان وسلم أعجز بتلك المعجزات نظما... و أوجز في تحبير الآيات البينات، فجلا سحرا و رفع للقوافي راية استظهار، تخير فيها الأظهر، فعجم وعشر و شفع و أوتر** "(4). و يتضح من خلال هذا التعليق أن الفازازي استعمل في شعره المدائح والأسجاع و المحسنات اللفظية كالجناس والطباق و المقابلة و التورية، وأنه استغل البلاغة أحسن استغلال في صياغة قصائده التي استقى أفكارها وروحها من القرآن، مما زادها سحرا.

---

(1) عنوان الدراية، ص 99.

(2) رابح بونار : المغرب العربي تاريخه و ثقافته، ص 133 و ما بعدها.

(3) حول هذا المعنى أنظر استشهاد أبي عبد الله محمد بن الحسن التميمي القلعي (تـ 673هـ/1273م)، بتاريخ الأمم الفانية، في قوله : (البسيط)

أودي بدارا و أودي بابن ذي يزن	و فلّ غرب هرقل إنه لَحـــــــر
و لم يفد سبأ مالا و لا ولــــــد	و مزقته يد التشتيت في الأثـــــر
و لتفتكر في ملوك العرب من يمن	و لتعتبر بملوك الصين من مضـــي
أفناهم الدهر أولاهم و آخرهـــم	لم يبق منهم سوى الأسماء و السير

الغبريني ك المصدر السابق، ص 98.

(4) نفح الطيب، ج4، ص 468.

فضلا عن أبي عبد الله صالح الشاطبي (تـ 699هـ/1301م)، الذي يقول متشوقا إلى زيارة قبر الرسول (ص) : (الطويل)

أرى العمر يفني و الرجاء طويـــــل و ليـــس إلى قرب الحبيب سبيــــل

حباه إله الخلق أحســـن سيـــــره فما الصـــبر عن ذاك الجمال جميل

متى يشفى قلبي بلثـــم ترابــــــه و يسمح دهر بالمـــزار بخيـــــل

دللت عليه في أوائـــل أسطـــــري فـــذاك نبي مصطفى و رســـول(1)

و في نفس المعنى يقول أبو عبد الله محمد بن الحسين التميمي (تـ 673هـ/1275م): (الطويل)

و إني أدعـــو الله دعـــوة مذنب عسى انظر البيت العتيـــق و ألثمُ

فيا طول شوقي للنبي و صحبــــه و يا شد ما يلقي الفـــــؤاد و يكتمُ

إليك رسول الله أرفع حاجتــــــي فأنت شفيع الخلـــق و الخلـــقُ هيمُ

فقد سارت الركبان و اغتنموا المنى و إني من دون الخلائـــق محرمُ(2)

و في الطمع في رحمة الله، و شفاعة الرسول (ص) يقول : (الطويل)

فيا سامع الشكوى أقلنـــي عثرتـــي فإنك يا مولاي تعفــــو و ترحـــمُ

و يا سامعين استوهبوا إلى دعـــوة عسى عطفه من فضـــــله تنسمُ

و قد أثقلت ظهري ذنوبا عظيمـــــة و لكـــن عفو الله أعلى و أعظـــمُ

و أختم نظمي بالصـــلاة مـــرددا على خير خلق الله ثم أسلـــمُ(3)

و بالنظر في أشعار المدائح نجد الصوفية قد التزموا فيها بساطة الأسلوب، و سهولة الألفاظ، مستعملين الخطاب المباشر في مدح الرسول (ص) و الإستنجاد به شفيعا للخلق من الذنوب. و هو موقف لم نعهده من الصوفية في أشعار الزهد و الإبتهالات و التصوف، و يعزى ذلك إلى كون المدائح أصبحت خلال القرنين السادس و السابع الهجريين أثر شعبيا يتناقله الناس، و يرددونه كالأذكار و التسابيح، فهي إرث إجتماعي أكثر منه تجربة شوق ذاتية.

ـ شعر التوسلات و الإبتهالات:

ارتبط شعر التوسلات و الإبتهالات في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين بظروف تكررت فيها ظواهر الظلم و التعدي من جانب الولاة، و جباة الضرائب، فضلا على كونها مرحلة تعاقب فيها على حكم المغرب الأوسط خمس دول، الحمادية المرابطية،

---

(1) نفح الطيب، ج4، ص 340.

(2) الغبريني : عنوان الدراية، ص 96.

(3) نفسه، ص 97.

الموحدية، الحفصية، و الزيانية، و ما تبعه من اضطراب سياسي و اقتصادي و اجتماعي طال المجتمع بما فيه الصوفية، الذين لجأوا إلى الله بالشكوى و التوسل و التضرع، ليخلصهم من الأزمات التي حاقت بهم. و بالتالي فإن شعر التوسلات والإبتهالات ينشط وقت الأزمات السياسية و الإجتماعية و النفسية. حيث يعد أبو الفضل بن النحوي الذي مكث في قلعة بني حماد ثلاث عشرة سنة رائد شعر التوسلات و الإبتهالات، و من أشعاره في التوجه إلى الله بالشكوى بعد نفاذ الصبر و القدرة على التحمل، قوله (البسيط)

لبست ثوب الرجا و الناس قد رقدوا و قمت أشكو إلى مولاي ما أجـد

و قلت يا سيدي يا منتهى أملـــي يا من عليه بكشف الضر أعتمـد

أشكو إليك أمورا أنت تعلمهـــا مالي على حملها صبر و لا جلـد

و قد مددت يدي للضر مشتكيـــا إليك يا خير من مـــدت إليه يـد(1)

كما نضم قصيدته الجيمية المسماة بالمنفرجة، انعكس فيها إيمانه العميق بأن الأزمة مهما اشتد وطؤها، فإن مآلها الفرج. داعيا إلى الإستعانة بالقرآن، و قيام الليل في تأمل و تمعن مع الإجتهاد في العبادة قصد الوصول إلى الكشف، معتبرا هـذه الدرجة قمة العيش و بهـجته وفرجته(2) و في هذا المعنى يقول : (المتدارك)

اشتدي أزمة تنفـــرج قد آذن ليلك بالبلــــج

وظلام الليـــل له سرج حتى يغشاه أبو السرج(3)

وقد نالت المنفرجة خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، اهتمام العامة و الخاصة، إذ أصبحت أثر يستعنون بها كلما حلت بهم النوائب، تيمنا و تبركا بأبي الفضل ليخلصهم ببركته مما هم فيه، و قد قام الفقيه أبو محمد عبد الله الخضرمي القرطبي (تـ 636هـ/ 1239م)، لما أدخله الموحدين السجن في قسنطينة بتخميس قصيدة أبي الفضل الجيمية، فأطلق سراحه(4)، مما يبين استمرارها و تأثيرها على النفوس، و في دفع الكرب وتخليص الناس مـن شدائدهم، و قد قال عنها الغبريني بأنها : " **مازالت هذه القصيدة أي (الجيمية) معلومة الإفادة**

---

(1) رابح بونار: المغرب العربي تاريخه و ثقافته، ص 271.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 272 و ما بعدها.

(3) المنفرجة: مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 8372، ورقة 100، 101.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 272.

ظاهرة الزيادة "(1)، بل أن الإهتمام بها تواصل في المغرب الأوسط إلى غاية القرن التاسع الهجري /15م(2).

ـ شعـــر التصـــوف:

و فيه يستعرض الصوفية أحوالهم و مواجدهم، التي هي حصيلة تجاربهم و اتجاهاتهم الصوفية، و يمكن التمييز بين نوعين من الشعر الصوفي، و هي شعر التصوف الفلسفي و شعر التصوف السني.

ـ شعر التصوف الفلسفي:

و فيه إعتمد صوفيته الرمزية و الإشارات و الإحاءات، للتعبير عن اتجاهاتهم في الإشراق و وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة في قالب من المحسنات البديعية و البيانية، تميل إلى الغموض. غلبت عليهـــم فيها عاطفة الحب الإلهي، التي كانوا يرتشفون منها حتى الغيـــاب عـــن الوعي ـ السكر ـ فضلا على جنوحهم إلى توظيف الألفاظ الغزلية و الخمريات للدلالة على حقائقهم الصوفية. و من الشعراء الصوفية في هذا النوع نذكر: أبا محمد عبد الحق بن الربيع البجائي (تـــ 675هـــ/1276م)، الذي نظم قصيدة طويلة من خمسمائة بيت، منها هذه المقاطع يستعرض فيها المجاهدات التي أضفت به إلى الكشف، ثم الوصول إلى المشاهدة، فيقول: **(الكامل)**

سفرت على وجه الجميـــل فأسفـــرا و بدا هلال الحسن منها مقمـــــــرا

و دنت فكاشفت القـــلوب بسرهـــــا و سقت شراب الأنس منهـــــا كوثرا

و رأيتها في كل شـــيء أبصـــــرت عيناي حتى عدت كلي مبصـــــــرا

و سمعت نطق الناطقيـــن فكلهـــم الحمد و التسبيح عنهـــــا أخبرا(3)

و من قول ابن الربيع البجائي في هذا المعنى: **(الكامل)**

إفصاح قولي لا يفـــي بمـــــواجدي و بيانه لا يستقـــــل بما جـــــــرا

لو كان سر الله يكشـــف لم يكـــــن سرا و لكن لم يكن ليذكـــــــــــرا(4)

و في هذا يقول أبو زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي (تـــ 677هـــ/1278م) : **(الطويل)**

فكيف ترى ليلى إذا هي أسفـــرت ضـــحـــاءً أبدت وارفا من دلالها

و كيف بها أن لم يغب عنا شخصها ولم تخل وقتا من منال وصالهـــا

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 278.

(2) من القرائن تأليف أحمد النقوسي كتاب الأنوار المنبجلة على قصيدة ابن النحوي. أبو القاسم سعد الله : المرجع السابق، ج2، ص 118.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 87.

(4) نفسه، ص 88.

و كيف يكون الأمر إن أنت كُنتهـــا و كانتك تحقيقا فحُلت لحالهـــا(1)

و يتضح أكثر استعمال الألفاظ الغزلية و الخمريات في ديوان العفيف التلمســــاني (تـــ690هـــ/1291م)، الذي وظف عبارات المرأة و الخمر والحب و المكان و المـــــنازل، ليظهر تصوفه في وحدة الوجود بقوله : (الطويل)

و لم نر للغيد الحسان به سنـــــــا و هم من بدور التَّم في حسنها أسنى

بسنابل بانات الحمى عن قدودهـــم و لا سيما في لينها البانة الغنـــــا

و نلثم منهم الترب إن قـــد مشت به سليمى و لبنى لا سلمى و لا لبنا(2)

و يصف حالة السكر عندما تتحقق له الوحدة بالله فيقول : (الطويل)

و من ناولته الكأس معوقـــة الحمى يرى شرها أن يشرب الخمر و الدنا

و ما صرح العشاق جهـــلا و إنّما إذا سكر المشتاق من طرب غنـــى(3)

و في أشعاره أيضا دعوة صريحة إلى الإلتحاق بركب القائلين بوحدة الوجود من أمثاله، فيقول : (البسيط)

فطف بحاناتهم عســـى قبيــــس من بعض كساتهــــم بلا لهب

تصرف من صرفها همومــــك أو تصبح بالقوم ملحق النسب(4)

غير أن تألق شعر التصوف الفلسفي كان على يد ابن الخميس التلمساني (تـــ 708هـــ/ 1309م)، الذي طرق كل أغراض الشعر الصوفي تقريبا، حيث تعد قصيدته البائية(5) نموذجا يعكس المستوى الذي بلغه شعر الزهد في القرن السابع الهجري/13م، من حيث مستوى البيان والبديع، و محتوى الأفكار والإستدلال بأحداث التاريخ، التي توحي بالإطلاع الواسع لابن الخميس في هذا الميدان(6)، فيقول:

خدعت بهذا العيش قبل بلائه كما يخدع الصادي بلمع ســــراب

تقول هو الشهد المشور جهالة و ما هو إلا السم شيب بصـــاب(7)

---

(1) نفسه، ص 119.

(2) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(3) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(4) نفسه، ص 352.

(5) حظيت هذه القصيدة بعناية السلطان أبي عنان المريني (تـــ 752هـــ ـــ 759هـــ/1351م ـــ1358م) الذي كان معجبا كثيرا بقصائد ابن الخميس. . المقري: نفح الطيب، ج5، ص 366.

(6) أنظر القصيدة في. يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 110.

(7) نفسه، ج1، ص 110.

لكنه التزم من حيث الشكل بنفس البناء المعتمد في القصائد الزهدية لمرحلة ما قبل القرن السابع الهجري؛ أي أنه بدأها معاتبا نفسه العتاب في قوله : (الطويل)

أنبت و لكن بعد أي عتاب   و طول لجاج ضاع فيه شبابي(1)

و ختمها بالصلاة و السلام على الرسول (ص) في قوله : (الطويل)

على المصطفى المختار أزكى تحية   فتلك التي أعتد يوم الحساب

فذاك عتادي أو ثناء أصوغه   كدر سحاب أو كدر سخاب(2)

أما في غرض التصوف الفلسفي فقد وظف هو الآخر الغزل والخمر في شعره، فيقول : (الكامل)

لو لم يكن خمرا سلافا ريقها   تزري و تلعب بالنهى لم تحظر

و كذاك ساجي جفنها لو لم يكن   فيه مهند لحظها لم يحذر

لو عجت طرفك في حديقة خدها   و أمنت سطوة صدغها المتذمر

و عن المجاهدات التي كان يقوم بها ليلا، يقول : (الكامل).

إن كنت تجهل أنني لا أرقد   فاسأل يخبرك السهى و الفرقد

و إن اتهمتهما لبعض تناسب   بيني و بينها فطيفك يشهد

و لقد أبيت الليل لا أدري به   نوما كما بات السليم الأرمد(3)

وتتجلى قدرته في تصوير طبيعة التجارب الصوفية التي خاضها في قصيدته الهائية، للوصول إلى الوحدة المطلقة مع الله، موظفا ألفاظا و إشارات ذات دلالة صوفية، كالفقير وابن السبيل وهما عبارتان تدلان على الصوفي، أما عبارات النور والشروق فترمز إلى نظرية الإشراق، التي نادى بها ابن سينا و السهروردي. أما النفحة القدسية فإشارة إلى التأمل العقلي الذي يسبق المجاهدة النفسية على طريقة الفرابي، وفي القصيدة تصريح واضح بأنه اعتنق الشوذية التي اعتبرها أحسن الطرق والنظريات الصوفية، وهذه مقاطع من القصيدة يقول فيها :

(الكامل) عجبا لها أيذوق طعم وصالها   من ليس يأمل أن يمر ببالها

و أنا الفقير إلى تعلة ساعة   منها و تمنعني زكاة جمالها

و ابن السبيل يجيء يقتبس نارها   ليلا فتمنحه عقيلة ما لها(4)

و كذلك كان في بجاية الشاعر أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب غارقا في نظرية التأمل العقلي، على نموذج الفرابي، حيث سلك أسلوب ابن الخميس في التدليل على حقائق صوفية

---

(1) نفسه، ج1، ص 109.

(2) نفسه، ج1ن ص 111.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 111.

(4) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 268.

بعبارات و إشارات، فعبارة المظاهر قصد بها كل الموجودات التي هي تعينات للذات الإلهية، وعبارتا الشمس و السر تدل على عالـــم النور و البهجة، الذي بلغته النفوس المقدسة، التي تمكنت من اختراق حجب الغيب بواسطة التأمل العقلي، و وصلت إلى عالم الشهادة و البهجة الدائمة.

و من أشعاره في هذا الجانب هذه الأبيات : (الكامل)

و انظر إلى الأكوان كيف تمايلت   طربا لسر لاح عند خفـــــاء

إن المظاهر كلهـــا ظهـــرت به   و به الملأ أضحوا من الظرفاء(1)

و قوله أيضا : (الكامل)

فأتت سرايا القوس تنقل شمسهـــا   عن غور حمأتها لطول حمـــاء

و خلعت لبس الكون عنها فارتدت   نصفا جواهرها رداء بهـــــاء

لكن شاعرنا ابن الخطيب التحق بالرفيق الأعلى قبل أن يستكمل الأربعين سنة، و قد تأسف الغبريني لوفاته في قوله: "**و لو بقي لظهر عليه من العلوم الكثير** "(2).

و صفوة القول فإن شعر التصوف الفلسفي تلون كثيرا بالفلسفة، و حافظ على صورته الجمالية من الناحية البيانية و البديعية. فضلا على كون القائلين به لم ينظموه على سبيل الصناعة الشعرية، و إنما على سبيل الممارسة والإطلاع و الشهود. مما جعل قصائدهم مرجعا أساسيا تستنبط منها اتجاهاتهم الصوفية.

ـ شعر التصـــوف السنـــي:

و فيه التزم الصوفية ذكرمجاهداتهم و أورادهم و أذكارهم بأسلوب بسيط الألفاظ والمعنى، بعيدا عن الإفراط في الرموز و الإشارات، و المنحى الفلسفي الغامض. و من رواده في القرنين السادس و السابع الهجريين أبو مدين شعيب (تـــ 594هــ/1198م)، و أبو عبد الله بن الحجام التلمساني (تـــ 614هــ/1219م)، و أبوإسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي(تـــ686هــ/1287م). حيث يدعو أبو مدين إلى الدخول في رحاب التصوف، فيقول : (الكامل)

فتألقوا و تطيبوا و استغنمـــــوا   قبل الممات فدهركم غـــــدار

و الله أرحم بالفقيـــــر إذا أتى   من والده فإنه غفـــــــــار

ثم الصلاة على الشفيع المصطفى   ما غردت بلغاتها الأطيـــار(3)

و ينزع أبو مدين إلى استعمال الألفاظ الغزلية و الخمريات، على منوال صوفية التصوف الفلسفي، فيقول : (الطويل)

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 202.

(2) نفسه، ص ص 201، 202.

(3) عبد الحميد حميدو : السعادة الأبدية، ص 75.

فأنـــــا إذا طبنا و طابت نفوسنـــــا   و خامرنا خمر الغرام تهتكنـــــا
فلا تلم السكران في حال سكـــــره   فقد رفع التكليف في سكرنا عنا(1)

لكنه يوضح في مقاطع سبق ذكرها أن الخمر الذي يقصده ليس الخمر المادي المسكر، وإنما تلك المجاهدات و الأذكار و التسابيح التي تثير في الصوفي حالة وجدانية تغيبه عن وعيه وواقعه، فيقول: (الكامل)

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا   مزمارنا التسبيح و الأذكـــــار(2)

كما قدم لنا أبو عبد الله بن الحجام وصفا رائعا في مقاطع شعر سبق ذكرها عن المجاهدات التي تجسد فيها الحب الإلهي، الذي يختزنه الصوفية في قلوبهم و أشعارهم. أما أبو إسحاق إبراهيم بن ميون الزواوي، فقد نبغ في شعر المكاشفات، و هو نظم يتنبأ فيه الصوفي بوقوع الظواهر قبل حدوثها، حيث علق الغبريني على خصائص شعره بقوله : " **لقد رأيته نظم شعرا تفرس فيه معان و حدس فيه على وقوع أمر فيه تواني فكان علم الله كما نظم، وعلى نحو ما توسم ورسم، و يحتمل ــ و الله أعلم ــ أن يكون ذلك من جملة المكاشفات** "(3). غير أن إحجام المصادر عن ذكره أشعاره ترك لدينا فراغا في إبراز خصائص شعر المكاشفات. وصفوة القول، فإن بساطة شعر التصوف السني تسمح بذيوعه وتداوله بين الناس، فقد كان مرجعا أساسيا يستلهمون منه المواجد، ويستشعرون منه الحضور مع الله.

ــ التاريـــــخ:

يعتبر علم التاريخ من أوسع العلوم، لارتباطه الوثيق بفنون كثيرة كالتراجم و الطبقات والمناقب و الأنساب و الأديان و الأمم(4). وباعتباره الوعاء الذي يكفل حفظ أخبار الصوفية وسيرهم و آثارهم، حظي باهتمام بعض صوفية بجاية و تلمسان و قلعة بني حماد، حيث أظهروا عدم الميل إلى تاريخ الدول و سير الملوك و الحكام. لذا نجد جهودهم قليلة في هذا المضمار يمثلها من القلعيين أبو محمدعبد الله بن محمد عمر بن عبادة (تــ669هــ/1270م)، وأبو عبد الله محمد بن الحسن التميمي (تــ673هــ/1275م)، اللذان اقتصرا على حفظ الروايات التاريخية(5) ووضع عبد الحق الإشبيلي (تــ581هــ/1185م)، مختصرا عن كتاب " **الشراطي في الأنساب**

---

(1) عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية، ص 74.
(2) نفسه، ص 75.
(3) عنوان الدراية، ص 182.
(4) عبد العزي فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 460.
(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 93، 94؛ القرافي: توشيح الديباج، ص 142.

من القبائل و البلاد ". ذكر التنبكتي أنه في سفرين(1) بينما كان أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون بن بهلول الزواوي مستطرف الرواية، بديع الحكاية على حد وصف الغبريني(2).

وعلى العكس من ذلك أولوا إهتماما كبيرا بكتب المناقب و التراجم والطبقات، لما تتضمنه من أخبار عن الصوفية وكرامتهم و آثارهم، و التي تعد في حد ذاتها سيرا للموعظة والتفكر، تناولوها بالتدريس في حلقاتهم. فألف في هذا الجانب محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التجيبي (تـ 610هـ/1214م) كتاب " **مناقب السبطين الحسن و الحسين** "(3)، و كتاب " **مناقب شيخه أبي طاهر السلفي** "(4). و ساهم المؤرخ الصوفي أبو العباس أحمد بن إبراهيم المعروف بالقطان في حفظ أخبار صوفية تلمسان. استفاد منه الخطيب بن مرزوق في تدوين مجموعة(5).

كما وضع أبو محمد بن حماد الصنهاجي القلعي ــ تلميذ أبي مدين شعيب ــ فهرست، تناول فيه سيرة شيوخه من الصوفية وآثارهم(6). و يبدو أنه كان أحد الذين يعتمد عليهم في إثبات صحة الروايات أو نفيها، لما أشار إليه الغبريني في قوله : " **بأنه أحد الثقات، الأثـبات، الصلحاء، الرواة** "(7) و على نفس المنوال وضع أبو عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني (تــ625هـ/1228م) **فهرسته**، تناول فيه فضائل الصوفية و على رأسهم أبو مدين شعيب(8). ناهيك عن تأليف الغبريني كتابه " **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** "، تناول فيه أخبار الصوفية وإسهاماتهم في الحياة الثقافية و الفكرية(9).

ــ العلـــــوم العقليــــــة:

اقتـــصر دور الصوفيــــة في مجـــال العلوم العقليـــة و الــطبيعية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و13 الميـــلاديين، على التدريس و التأليف في العلوم التي يحتاجها الناس

---

(1) الديباج، ص 177.

(2) المصدر السابق، ص 182.

(3) ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 588؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 173.

(4) ابن مخلوف: : شجرة النور الزكية، ص 173.

(5) ابن مرزوق : المجموع، ورقة 1 و ما بعدها.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 92.

(7) المصدر السابق، ص 140.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 61.

(9) نفسه، ص 54 و ما بعدها.

في أموردينهم ودنياهم، كـعلم المنطق(1)، و العـلوم العددية متمثلـة في علم الحساب والفرائض(2).

- علــم المنطـــق:

قبل العهد الموحدي، كان علم المنطق من العلوم المذمومة التي حاربها الفقهاء و حظروا تعليمه و اعتبروه من العلوم الضارة، التي يجب الابتعاد عنها(3).

غير أن نجاح الغزالي في تطويع المنطق لخدمة الفقه، حينما ضرب أمثلة على مسائله من مسائل الفقه و ألفاظه تقريبا له من الأذهان، و ايناسا للنفوس التي كانت معرضة عنه، و دعا إلى التدريس، مما جعل مؤلفاته ومنهجيته تنتقل إلى المغرب بواسطة المهدي بن تومرت (تــ524 هــ/1129م)، الذي طبق منهج الغزالي فأزاح عن النفوس كراهيتها لعلم المنطق، وأحدث مناخاملائما للجدل و المناظرة(4).

غير أن انتشار المنطق و الجدل على نحو شامل لم يتحقق في المغرب الأوسط إلا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي(5). حيث عرفت مؤلفات الغزالي فشوا متزايدا،

---

(1) علم المنطق هي القوانين التي يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات و الحجج المفيدة للتصديقات. هذبه ورتب مسائله و فصوله العالم اليوناني أرسطو في كتابه "**النص**" الذي يشتمل كتب هي: "**المقولات**" و "**العبارة**" و"**القياس**" "**البرهان**" و"**الجدل**" و "**السفسطة**" و "**الخطابة**" و "**الشعر**". ثم ترجمت هذه الكتب إلى الملة الإسلامية فكتبها و تداولها فلاسفة الإسلام بالشرح و التلخيص، كما فعل الفرابي و ابن سينا و ابن رشد. و جاء **المتأخرون** منهم فغيروا اصطلاح المنطق و ألحقوا به الكلام و الجدل، الذي يعد من توابع الكلام، و نظرا إليه المسلمون على أنه آلة للعلوم، و أول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، و من بعده أفضل الدين الخونجي (تــ 646هــ/1248م)، صاحب "**كشف الأسرار**" و "**مختصر الجمل**" و هو الكتاب الذي اعتمد عليه علماء المشرق والمغرب وتداولوه بالشرح و التلخيص. ابن خلدون: المقدمة، ص 308.

(2) يجمع علم الفرائض بين علم المعقول و المنقول: و يختص بمعرفة فروض الوراثة، ويتم الوصول به إلى الحقوق في المواريث بوجوه صحيحة يقينية، ابن خلدون: المقدمة، ص 302.

(3) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 470.

(4) عبد المجيد النجار: المرجع السابق، ص 471.

(5) يذكر الغبريني جهود علماء بجائيين بين علم أصول الدين و أصول الفقه و الفلسفة، و أدخلوا علم المنطق منهجا لفهمها و تقريرها، و البرهنة عليها مثل أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الفهري (تــ 612هــ/1219م) و أبي محمد عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (تــ 680هــ/1282م)، الذي لم يكن في وقته أعلم منه بكتاب "**كشف الأسرار**" لأفضل الدين الخونجي، و أبي زيد عبد الرحمن بن أبي دلال، الذي وضع رجزا رجز فيه "**الأيات البينات**"، و كان يقرأ كتاب "**استحقاق المقولات**" للإمام فخر الدين بن الخطيب، و أبي الحجاج يوسف بن سعيد الجزائري كان الطلبة يقرؤون عليه كتاب "**إصلاح المنطق**". عنوان الدراية، ص 103، 184، 204، 205.

خاصة كتابه "**المستصفي**"(1) الذي أفتى في مقدمته بأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه(2). فضلا على انتشار طريقة أبي نصر الفرابي و فخر الدين بن الخطيب و ابن سينا في تدريس المنطق بين الطلبة(3). و رغم ذلك فإن اهتمام الصوفية بالمنطق كان قليلا و من المهتمين به في القرن السباع الهجري/ 13 الميلادي، أبو محمد عبد الحق بن الربيع، و أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب، و أبو الحسن عبيد الله النفزي، و أبو الحسن الحرالي مؤلف كتاب "**المعقولات الأولى**"، و أعلم الناس بالمنطق في بجاية(4).

ـ العلــــوم العدديـــــة:

هي معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف، إما على التوالي أو بالتضعيف. و من فروعها علم الحساب و علم الجبر و الفرائض و الهندسة. و فيها كانت إسهامات الصوفية قليلة أيضا، إذ اقتصـــروا على علم الحساب وعلم الفرائض. فنبغ أبو محمد عبد الحق البجائي في علم الحساب، و ألف أبو الحسن الحرالي كتابه "**الوافي**" في علم الفرائض(5). قال عنه الغبريني : " **ما رأيت مثله في ذلك الفن، لأنه أعطى الفرائض موصلة، مفصلة، معللة بأخصر بيان، وأوضح تبيان** "(6). و من هذا الغرض اتضح أن إسهامات الصوفية في العلوم العقلية كان ضعيفا مقارنة بدورهم في العلوم النقلية، و هذا لأن أكثر التيارات الصوفية التي شهدها المغرب الأوسط هي ذات طابع سني. تنزع إلى إضفاء طابع الشريعة على نشاطها، مما جعلهم يهتمون بالفقه و تفسير القرآن و الحديث، كما أن حاجتهم الماسة إلى العلوم اللسانية، لترجمة أشواقهم و مواجدهم والدعوة إلى ترك الدنيا و زينتها، جعلهم يدفعون بهذا الميدان إلى أبعد الحدود في مجال النثر والشعر خاصة غرض التصوف، بينما لم تلق العلوم العقلية منهم الإهتمام، لا سيما و أن الخوض فيها لا يقوي مركز الوصفية في هذا الميدان أمام مصنفات المنطق و الطب و العلوم العددية التي اشتهر بها علماء بجاية في القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و13 الميلاديين، و التي اتخذت طابع التخصص الدقيق(7).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 100، 186، 307، 231.

(2) عبد المجيد النجار: المرجع السابق، ص 471.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 309.

(4) نفسه، ص 86، 146، 176، 201.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 148؛ ابن القنفذ: شرف الطالب في أسني المطالب، تحقيق : محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف و الترجمة و النشر، الرباط 1976، ص 71.

(6) المصدر السابق، ص 148.

(7) حول هذا التخصص الدقيق في بجاية خلال القرن السابع الهجري/13م، في مجال الفيزياء، و علم الأجناس، وطب الولادة، و صناعة الأدوية. أنظر الغبريني : المصدر السابق، ص 100 و ما بعدها.

الباب الرابع:

دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين

الفصل الثاني:

2 ـ دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في المشرق والمغرب والأندلس

أ ـ دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية بالمشرق

بـ ـ إنتشار أفكار صوفية المغرب الأوسط بالمغرب والأندلس

ـ في إفريقية

ـ في المغرب الأقصى والأندلس

2 ــ دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في المشرق والمغرب والأندلس

اعتمد المغرب الأوسط قبل القرن السادس للهجرة/12م، في تكوين بنيته الثقافية من معرفة وفنون وسلوكات وقيم وعادات(1) على رافدين أساسيين هما:

نشاط علماء وفقهاء وزهاد وصوفية ورواة المشرق وإفرقية والمغرب الأقصى والأندلس، الذين كانوا يرتادون بونة و قسنطينة وطبنة والمسيلة وقلعة بني حماد وبجاية وآشير وجزائر بني مزغنة وتنس ووهران وتلمسان، ويبثون فيها علومهم وأفكارهم ودعواتهم(2).

والرافد الثاني في مساهمة طلبة وفقهاء وزهاد المغرب الأوسط، الذين كانوا يقصدون بدورهم حواضر المشرق والأندلس وإفريقية والمغرب الأقصى، لأداء فريضة الحج وطلب العلم والاستزادة منه، ولقاء كبار شيوخ العلم والأخذ عنهم(3) خاصة وأن الرحلة في طلب العلم كانت من المسائل المحمودة لديهم، فكانوا لا يكلون في السعي من أجل الدرس والتحصيل(4). فكان العائدون منهم يحملون معهم شتى فنون العلوم النقلية والعقلية، ويدرسونها بين المتعلمين في مجالس العلم وحلقات الدرس، التي كانت تنعقد في المساجد والرابطات.

ومن هذا المنطلق ارتبط فقهاء وعلماء وزهاد المغرب الأوسط أشد الارتباط بالحياة الثقافية والفكرية السائدة في المشرق وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، يتأثرون بأفكارها وتياراتها، ويقتبسون من علومها ويتفاعلون مع تطوراتها. وانطلاقا من القرن السادس الهجري/ 12م، أصبح لصوفية المغرب الأوسط مساهمة علمية وفكرية من خلال هجرة أعداد هائلة منهم إلى حواضر بلدان المشرق والمغرب والأندلس، برسم الرحلات العلمية لعواصم هذه الأقطار، أو أثناء زيارتهم إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج، والاحتكاك بنظرائهم من الصوفية في الخوانق والربط، وفي مراكز العلم والمعرفة بغية التحصيل والتعمق، وكذلك لأجل السياحة ونيل فضل الجهاد والرباط. فقد سمح لهم عملهم وزهدهم وتصوفهم بالإرتقاء إلى صدارة مناصب الإفتاء، والمشيخة العلمية والصوفية، ونالوا إحترام العامة والخاصة، التي اعتقدت فيهم وتهافتت

---

(1) حول مدلول الثقافة انظر: عبد الحميد حاجيات: تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، العدد (10) السنة 1417هـ/1997م، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، ص182.

(2) روجي الهادي إدريس: الدولة الصنهاجية، العدد2، ص. ص336، 344، 347

(3) عن هذه الظاهرة انظر: عياض: المدارك، ج4، ص 532، 548، 778؛ المالكي: رياض النفوس، ج2، ص 182؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص. ص72، 82.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، 312.

عليهم لنيل البركة (1) ناهيك عن تحول حاضرتي بجاية وتلمسان إلى مركزين للإشعاع الثقافي والفكري، استقطب اهتمام المغاربة والأندلسيين، الذين أخذوا يتوافدون للأخذ عن شيوخ هاتين الحاضرتين، ونقل أفكارهم الصوفية وعلومهم إلى بلدانهم، ويتمثل هذا الدور في:

ـ أ ـ دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية بالمشرق:

ينقسم صوفية المغرب الأوسط اللذين انتقلوا إلى المشرق إلى قسمين:

صوفية دخلوا حواضر المشرق، وانتفعوا من علومها واحتكوا بعلمائها وصوفيتها، وعادوا إلى المغرب الأوسط مساهمين في تنشيط وإثراء الحركة الصوفية، سبق الحديث عنهم. وقسم آخر استقروا في حواضر المشرق يذكر منهم:

ـ أبو محمد عبد السلام بن علي بن عمر سيد الناس البجائي (تـ589هـ/1191م)، هاجر من بجاية إلى دمشق، واستقر بتربة أم صالح في دمشق أكثر من إثنين وعشرين سنة لقن خلالها للطلبة علوم القرآن والتفسير والقراءات وقد علا كعبه في ميدان الفقه، تولى القضاء نحو سبع سنين، لم يجرأ فيها أحد على منافسته (2).

ـ أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي، المعروف بابن الميلي(تـ590هـ/1193م) غادر قريته تاونت من أعمال تلمسان باتجاه مكة، ثم دخل المدينة المنورة (3)، ثم بلاد الشام، واستقر به المقام في جبل لبنان (4). ونظرا لورعه وزهده وعلمه، اختاره صوفية الجبل إماما عليهم، بعد وفاة شيخهم (5).

ـ أبو الحسن علي بن خلف بن معرور الكومي التلمساني (تـ599هـ/1201م)، أخذ عن علماء مكة وبغداد، واستقر بالإسكندرية مدرسا للأصلين والحديث، حيث انتفع به كثير من الناس، وكانت طريقته في التصوف تقوم على الزهد في الدنيا والجنوح إلى الخلوة (6).

---

(1) عن نضج المشيخة العلمية في المغرب الأوسط. أنظر عبد الحميد حاجيات: تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، ص186؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 313.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص374.

(3) ترك ابن الميلي ابنته عند إمرأة من أهل المدينة المنورة، وبلغت أن أصبحت تروي العلوم، وتروي عنها المصنفات. ابن الزيات: التشوف، ص374.

(4) كان جبل لبنان خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م. موضع ينقطع فيه الصوفية للعبادة. فيه أنواع الفواكه والمياه والظلال الوارفة، حتى أن النصارى كانوا رأو به أحد الصوفية المنقطعين، بادروا في تقديم القوت له والاحسان إليه. ابن جبير: الرحلة، ص.3 ص180، 201.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص375.

(6) سمع بمكة عن أبي جعفر أحمد بن أبي بكر القرطبي، وبغداد عن القاسم يحي بن ثابت بن بندار ، و أبي محمد عبد الله بن أحمد الخشاب، وأبي بكر بن محمد بن أحمد النقور. تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج6، ص 157.

ـ أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني(تـ622هـ/1225م)، أصله من بونة، هاجر إلى المشرق واستقر في القاهرة (1)، وأظهر في بداية تجربته الصوفية جنوحه إلى وحدة الوجود على نمط ابن عربي ابن برجان، فألف في هذه المرحلة كتابين هما: "**موضح الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى، والتقرب بها إلى المقام الأسنى**"، سلك فيه مسلك ابن برجان في شرح أسماء الله الحسنى، وكتاب آخر سماه "**علم الهدى وأسرار الاهتداء في فهم معنى سلوك أسماء الله الحسنى**" (2) . ومن أجل الوصول إلى كشف أسرار الكون والعلوم الإلهية والتنبوء بالظواهر قبل حدوثها، ألف البوني بحثا في علم المكاشفة، معتبرا أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والأكوان منذ الإبداع الأول. تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره (3). ومن هذا المنطق أخذ يبحث في أسرار الحروف والعلوم الخفية، ووضع لأجل ذلك عددا كبيرا من المؤلفات، بين فيها كيفية تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان (4). ومن هذه المؤلفات "**فصول شمس المعارف الكبرى في الخواص وأسرار الحروف**" (5)، و"**تحفة الأحباب ومنية الإنجاب في أسرار بسم الله وفاتحة الكتاب**" (6)، و"**شرف الشكليات وأسرار الحروف الورديات**" و"**شمس الواصلين وأنس السائرين في سر السير على براق الفكر والطير في الأسماء والخواص**"،، و"**شمس الأسرار وقمر الأنوار في السماء**"، و"**شمس رقوم الدوائر وقمر رسوم البصائر، والسعادة وقمر السيادة**" (7)، و"**أسرار الحروف والكلمات**"، "**إظهار الرموز ونداء الكنوز**" و"**بحر الوقوف في علم الأوقاف**" و"**موضع الطريق وسوابغ النعم وسوابق الكرم**" و"**شمس المعارض ولطائف العوارف**"، و" **علم الهدى وأسرار الاهتداء**"(8).

---

(1) عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية في ما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، (3هـ/14هـ) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ى 1995، ص 240.

(2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص48.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53.

(4) نفسه، ص 53.

(5) حاجي خليفة: كشف الضنون، ج2، ص 1270.

(6) حاجي خليفة: إيضاح المكنون، ج1، ص 238.

(7) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1060 وما بعدها؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، ج5، ص. 90، 91.

(8) عادل نويهض: المرجع السابق، ص. ص47، 48.

ويتضح من خلال هذه المؤلفات التي انتشرت في المغرب والمشرق الإسلاميين(1)، أن البوني كرس القسم الأكبر من حياته في ميدان البحث عن أسرار الحروف. فاعتبر رائد العلوم الغيبية في المشرق والمغرب. إلا أن مبالغته في الاعتناء بهذا العلم أوقعه في الانحراف إلى علم السحر والطلسمات (2) ، فقد ألف عددا من المؤلفات نذكر منها "**سر الصون في حوادث الكون**" و"**سر الجمال ولطائف الجلال في الطلسمات**" (3). ففتح بذلك باب السحر والشعوذة على مصراعيه أمام المشتغلين بالسحر والتعاويذ. بل أن هذه المؤلفات أصبحت الأكثر شهرة وانتشارا من غيرها في المشرق والمغرب.

ـ أبو الحسن أحمد بن محمد عبد العزيز بن إسماعيل (تـ633هـ/1237م)، استقر في القاهرة، ونبغ في الفقه والحديث، وكان له احتكاك بعلمائها ومحديثها كالبوصيري وابن رفاعة، ومن آثاره مجاميع في التصوف (4).

ـ الشيخ سعيد المغربي التلمساني تـ663هـ/1264م)، رحل إلى دمشق ونزل في مسجد بمحلة طواحين الأشنان خارج باب توما، لكن المصادر لم تسعفنا في تتبع نشاطه وإسهاماته في الحياة الثقافية والفكرية بدمشق (5).

ـ محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (تـ665هـ/1266م)، استقر بالإسكندرية، واشتهر فيها بنشر العلم والتصوف، ومن آثاره شرحه لكتاب التفريع ـ الجلاب ـ لأبي القاسم عبد الله بن جلاب (6).

ـ أبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني (تـ665هـ/1266م) استقر بجامع المنارة الشرقية في دمـشق، وعمل على رواية الحديث خاصة كتاب الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي (7).

---

(1) عادل نويهض: المرجع السابق، ص. ص47.

(2) يعرف ابن خلدون الطلسمات: بأنها علوم بكيفية استعدادات، تقتدر النفوس البشرية بها على التأثير في الإنسان والكائنات والجماد بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد. بينما السحر يطلع فيه السحرة على الغيبيات بقوى شيطانية، دون الاستعانة بعناصر الكون، وهناك علم السيماء، وهو وثيق الصلة بالسحر وحاصله، إحداث أنواع من الخيالات والمحاكاة، وصور في الجو لا وجود لها في الحس، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك. أنظر المقدمة: ص 311 وما بعدها.

(3) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 896، 988.

(4) الصفدي: الوافي بالوفيات: ج8، ص. ص54، 55؛ عبد الوهاب بن منصور: المرجع السابق، ج4، ص 101.

(5) المقدسي: تراجم رجال القرنين، ص189.

(6) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 69.

(7) المقدسي: تراجم رجال القرنين، ص233.

ـ أبـو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني(تـ683هـ/1284م)، هاجر إلى القاهرة، واستقر بالقرافة (1)، واشتهر بالزهد والعبادة من المتطلعين في المذهب المالكي، ولما توفي حضر جنازته خلق كثيرون دلالة على منزلته في القاهرة (2).

ـ عمر بن عبد المحسن الوهجاني الصواف(تـ690هـ/1291م)، غادر بجاية عام (660 هـ/1261م) نحو مكة ، ثم استقر في القاهرة التي اشتهر فيها بالزهد والاعتناء بالفتاوي، فكان إذا فتى ترجح فتواه على فتوى غيره، ولعلوا شأنه في التصوف اعتقد فيه حكام المماليك، وصاروا يتبركون به ويتسابقون لخدمته، غير أنه كان يتحاشاهم لعفة في نفسه (3).

ـ عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله الكومي التلمساني (تـ690هـ/1291م)، أحد أقطاب وحدة الوجود في تلمسان، رحل إلى المشرق وأثرى الحياة الثقافية والفكرية في كل من مصر والشام، وكانت محطته الأولى دخوله بلاد الروم التي أظهر فيها قدرته على الخلوة والانقطاع، حيث قام بأربعين خلوة، كل خلوة بأربعين يوما (4)، ثم دخل دمشق وعمل بخزانة المال لدى السلطان المنصور. وقد حظي بالاحترام وبالتبجيل من طرف العامة والخاصة (5)، وتعد هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته، ففيها جمع بين الكتابة والشعر والتصوف، ساهم في الحياة الثقافية والفكرية بجملة من المصنفات، حيث وضع شرحا على كتاب: "**المواقف في التصوف**" لمحمد بن عبد الجبار النفزي (تـ354هـ/956م) (6)، وشرح آخر لكتاب "**فصوص الحكم**" لمحي الدين بن عربي، **كتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى**، ذكر في كل اسم من أسماء الله الحسنى الآية التي وردت فيه، وذكر في كل اسم ما ذكره كل من أبي بكر البيهقي، والإمام أبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن برجان، في شروحاتهم لأسماء الله الحسنى مذكرا بأوجه التشابه والاختلاف بين هؤلاء الثلاثة(7)، فضلا على ديوان من شعر تناول فيه فلسفته في وحدة الوجود

---

(1) يصف ابو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المعروف بالمقريزي القرافة بأنها معظم مجتمعات أهل مصر، واشهر متنزهاتهم يقيم فيها الصوفية وفيها يدفنون، وقبورهم محل زيارة النساء والرجال على مختلف مستوياتهم الاجتماعية، بالقرافة جامع يعرف بجامع الأولياء إلى جانب طاحونة تخير لها صوفي يديرها، ويرعى فيها متطلبات أبناء السبيل، ويحمل عن الضعفاء كلفة الطحين. الخطط المقريزية، ج3، دار العرفان، لبنان، بدون تاريخ، ص275 وما بعدها.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص384.

(3) الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص 121.

(4) الجزري: حوادث الزمان، ص 350.

(5) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 74.

(6) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1891.

(7) الجزري: حوادث الزمان، ص 350؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج2، ص 1034.

في قالب مشوب بالرمزية الإحاءات والإشارات والغزل (1). كما طرق مصر ونزل بخانقاة سعيد السعداء ــ رباط ينزله الصوفية الغرباء ــ (2)، واظهر إلتزامه بأقوال وأفعال ابن عربي في وحدة الوجود. ويبدوا أن إقامته في مصر لم تدم طويلا، حيث عاد إلى دمشق ، وتوفي بها ودفن في مقابر الصوفية (3).

ــ أبو اسحاق إبراهيم الزواوي (تــ691هــ/1292م) انتقل من قبيلة زواوة بنواحي بجاية إلى مصر، وصحب الصوفي الذائع الصيت أبي الحسن الشاذلي، ويبدوا أن وفاة شيخه الشاذلي سنة (تــ656هــ/1160م) جعلته يهاجر إلى الشام. وكرس حياته لتدريس الطلبة، بحيث تخرج على يديه ألفين من الطلبة الذكور، نحو ثلاثمائة من البنات، ولما توفي دفن بجبل لبنان (4).

ــ محمد بن أحمد بن إبراهيم التلمساني (تــ700هــ/1301م، هاجر إلى مصر، واستقر في القاهرة محتكا بصوفيتها، حيث لبس خرقة التصوف عن بهاء الدين الجميزي، وعمل على تدريس وإجازة الطلبة، خاصة المغاربة والأندلسيين في القاهرة(5).

ــ أبو محمد عبد الله بن موسى الزواوي(تــ734هــ/1334م)، دخل القاهرة خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، وأكمل فيه دراسته للحديث عن كبار شيوخها، ثم انتقل إلى مكة أقام مجاورا الحرم الشريف متعبدا، شغوفا بالاستزادة من رواة الحديث (6) وقراء القرآن، ثم تحول إلى مقرئ للقرآن، ورِوايا للحديث، اشتهر بالزهد في الدنيا والتعفف إلى أن أدركته الوفاة بمكة (7).

---

(1) الجزري: المصدر السابق، ص351؛ رمي سلفية المشرق مؤلفات العفيف بالكفر، واعتبروها على شاكلة **فتوحات ابن عربي، وبدء ابن سبعين، خلع النعلين لبن قسي، وعين اليقين لبن برجان**. تقي الدين الفاسي: العقد الثمين، ج2، ص116 وما بعدها.

(2) خانقاة سعيد السعداء اسسها صلاح الدين اليوبي علم 569هــ/1173م. كانت وظيفتها في البداية إعداد المريد إعدادا روحيا، ثم غدت مأوى للغرباء من أهل السنة. سعيد عاشور: المؤسسات العربية الإسلامية، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص 369.

(3) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 74.

(4) التاذلي: تحفة العاشفين، ورقة 114؛ هو غير الصوفي أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (تــ686هــ/1287م)، الذي ترجم له الغبريني. عنوان الدراية، ص 182.

(5) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 76.

(6) أخذ في القاهرة عن تقي الدين دقيق العيد، وتقي الدين عبيد الأسعودي، ومؤنسة بنت خاتون بنت العادل، وفي مكة صحيح مسلم عن عماد الدين عبد الرحمن بن محمد الطبري، والموطأ وقراءات القرآن عن عفيف الدلاصي. تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290 وما بعدها.

(7) نفسه، ج5، ص 291.

ـ أبو الحسن علي بن فرغوش التلمساني عاش ما بين القرنين السابع والثامن الهجريين/ 13 و14الميلاديين، أخذ التصوف في تلمسان عن أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق (تـ681هـ/1282م)، وكان من خواص أصحابه، جال في أقطار العالم الإسلامي، حيث زار الأندلس والمغرب ومصر والحجاز والعراق واليمن، واحتك بمختلف تياراتها الفكرية، ثم استقر في مكة مجاورا للكعبة برباط الخوري مدة ثلاثين سنة، اشتهر بنفس طريقة شيخه ابن مرزوق في التصوف، أي التجرد والصدقة، فكان لا يمسك شيئا عن أهل رباطه، وكان لأهل مكة فيه اعتقاد يشفي مرضاهم، ويدعوا لصغارهم، ولما توفي أصبح رباط الخوري يعرف باسمه، أي **رباط فرغوش** (1). ويعد ابن فرغوش نموذجا لصوفية آخرين من تلمسان وبجاية وقبيلة زواوة، كانوا يقيمون بربط مكة خاصة، في **رباط موفق، ورباط الخوري ورباط ربيع** (2).

والملفت للانتباه حقا، هو أن أغلب صوفية المغرب الأوسط استقر بهم المقام إما في الحجاز، أو في حواضر مصر والشام، وقل تواجدهم في البلدان المشرق الإسلامي الأخرى كالعراق واليمن وغيرها. ربما لرغبتهم في جوار مقام إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالكعبة الشريفة، أو التردد لأداء فريضة الحج أو العمرة، خاصة في شهر رمضان، لأن الرسول (ص) يقول: "**عمرة في رمضان تعدل حجة ـ وفي رواية أخرى ـ حجة معي**" (3). لذا كانوا يتقاطرون على ربط مكة ويقيمون فيها. ثم أن الحجاز يعد بالنسبة لهم منتهى رحلتهم إلى المشرق (4). بينما يعزى تقاطرهم على حواضر مصر والشام إلى جاذبية السياسة، التي سلكها الأيوبيون والمماليك خلال القرنين السادس والسابع الهجريين إزاء العلماء والفقهاء والصوفية المغاربة والأندلسيين.

فمنذ سقوط الخلافة الفاطمية (567هـ/1171م)، واعتلاء الأمير نور الدين محمود سدة الحكم، سلك سياسة الاهتمام بالغرباء، وبالأخص المغاربة وفئة المتصوفة منهم، حيث اسقط عنهم في الشام المكوس في الطرق المؤدية إلى الحجاز، وعين لهم زاوية عرفت **بالزاوية المالكية** بالمسجد الأموي، وجعل لها أوقافا كثيرة، قدرت مداخيلها بخمسمئة دينار في العام(5). وبوفاة

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19؛ وصف المقري أبا الحسن بن فرغوش التلمساني بشيخ المجاورين بمكة، نفح الطيب، ج2، ص 200.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19، 20؛ تقي الدين المكي: المصدر السابق، ج5، ص 290.

(3) الترميذي: جامع الترمذي، المجلد الثاني، ص116.

(4) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 392.

(5) تمثلت هذه الأوقاف في : طاحونتين، وسبعة بساتين، وأرض بيضاء، وحمام ودكانين بالعاطارين. ابن جبير: الرحلة، ص199.

نور الدين محمود (تـ544هـ ـ569هـ/1148م ـ1173م)، عمق صـلاح الدين الأيوبي (564هـ ـ591هـ/1173م ـ1195م) من هذه السياسة التي نقل لنا أبو الحسين محمد بن جبير فصولها ما بين سنتي(578هـ ـ581هـ/1163م ـ1186م)، حيث ذكر بأنه رفع المكوس نهائيا عن الحجيج(1)، وخص الوافدين إلى الإسكندرية بغرض التعبد في خوانقها، أو قضاء الحاجة أو التمدرس بمحل الإقامة، ومدرسا يعلمهم نوع الفن الذين يريدون تعلمه، وحمامات يستحمون فيها، ومارستان للعلاج مزود بأطباء، مع منح خبزتين في اليوم لكل مغربي، بغض النظر عن حالته المادية (2).

وبلغ اهتمامه بالصوفية لحد السماح لهم بحضور مجالسه (3)، فتأثر المجتمع الشامي بهذه السياسة، وأضحى يبادر بإكرام الضيف، وتعظيم الحجيج، وتذليل سبل الحج لهم، لدرجة أنه عندما يقع أحد المغاربة أسيرا في يد النصارى بسواحل الشام، يتولى التجار الشاميون دفع فديته (4) بالتعاون مع بعض الأسر المغربية التي تكفلت في عهد صلاح الدين بإيواء الوافدين من أهل المغرب، وضمان معاشهم(5). وبوفاة صلاح الدين الأيوبي استمر الأيوبيون في تطبيق سياسته (6)، ومن بعدهم المماليك في مصر والشام إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري/13م، على رسوم الفقراء، ودأبوا على إقامة الخوانق ـ الربط ـ، وتوفير المعاش للصوفية خاصة في

---

(1) ابن جبير: الرحلة، ص46 ؛ لهذا الغرض مدح صلاح الدين الأيوبي في قوله: (المتقارب)

رفعت مغارم مكس الحجاز	بانعامك الشامل الغامـــر
وأمنت أكناف تلك البـلاد	فهان السبيل على العابـر
فكم لك بالمشرق من حامد	وكم لك بالغرب من شاكر

المقري: نفح الطيب، ج2، ص 383.

(2) رحلة ابن جبير، ص46.

(3) ابن الأثير: الكامل، ج12، ص97.

(4) عن جهود التاجرين الشاميين، نصر بن قوام، وأبي الدر ياقوت مولى العطافي، في افتداء أسرى المغاربة بسواحل الشام، انظر ابن جبير: الرحلة، ص 215.

(5) من هذه الأسر: أسرة من بقايا المرابطين المسوفيين، على رأسها أبو الربيع سليمان بن إبراهيم بن مالك، كانت له مكانة عند الأيوبيين يغدقون عليه خمسمائة دينار في الشهر، فكان يبذلها في إيواء المغاربة وضمان معيشتهم، كما كان يسعى لهم في التماس الوظيفة، كالإمامة في المساجد، أو التدريس في المدارس أو مهن أخرى. ابن جبير: الرحلة، ص. ص194، 195.

(6) من مظاهر استمرار الأيوبيين في تطبيق سياسة صلاح الدين، جهود ابنه الملك الأفضل نور الدين(تـ622هـ/1225م) في الإبقاء على ما أجراه والده للناس، من صدقة ورسوم، فضلا على تكريمه لأهل الدين. أنظر أبو الفضائل الحموي: التاريخ المنصوري، ص90.

القاهرة (1). وكانت لهم رغبة ملحة في خدمة صوفية المغرب الأوسط على وجه الخصوص (2). وقد ناشد ابن جبير طلاب العلم من أهل المغرب والأندلس إلى التوجه إلى بلاد الشام للاغتراف من منابع المعرفة، مادامت المعيشة موفرة من قبل الدول الحاكمة (3)، مما أدى إلى تدفق هجرة الصوفية إلى حواضر المشرق، لطلب العلم، والحج إلى البقاع المقدسة واستمرت كذلك إلى غاية القرن الثامن الهجري/14م (4).

ــ ب ــ انتشار أفكار صوفية المغرب الأوسط في إفريقية والمغرب والأندلس.

ــ في إفريقية:

قبل نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري/11م، كانت الحركة الثقافية والفكرية في المغرب الأوسط تستمد أفكارها وتياراتها من الحياة الثقافية والفكرية والعلمية السائدة في القيروان، حتى أن بواكير حركة الزهد التي شهدها المغرب الأوسط آن ذاك، تلقى روادها تعليمهم

---

(1) ابن خلدون: رحلته غربا وشرقا، ص 1098.

(2) من القرائن، اشتطاطهم في خدمة الصوفي أبي علي عبد المحسن الوجهاني، وتقديرهم واحترامهم للصوفي العفيف التلمساني. الغبريني: المصدر السابق، ص 80؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 73، 74.

(3) الرحلة، ص200؛ يقول ابن جبير مفضلا المشرق، متحاملا على المغرب، في قوله: (الكامل)

لايستوى شرق البلاد وغربهـــا	الشـــرق حـــاز الفضل باستحقاق
فالنظر لحسن الشمس عند طلوعها	بيضــــاء تــحسب بردة الإشراق
وانظر لها عند الغروب كئيبـــه	صفراء تعقـب ظــلمة الآفــاق
وكفى بيوم طلوعها من مغربهـــا	إن تؤذن الدنيا بوشيـــــك فراق

الغبريني: المصدر السابق، ص 105.

(4) من أشهر صوفية المغرب الأوسط الذين طرقوا المشرق، وأثروا فيه ثقافيا وفكريا، خـــلال القرن الثامن الهجري/14م، نذكر الزاهد محمد بن عمر بن علي الجزائري، حج سنة (712هـ/1312م)، ودخل مصر ومدح الناصر بن قلاوون. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج5، ص 228؛ وأبا بكر بن عبد الله البجائي(تـ797هـ/1395م)، دخل أيضا مصر ومكث بجامع الأزهر، وكان للناس فيه اعتقاد، وأحمد بن أبي بكر التلمساني (تـ776هـ/1394م)، تولى مشيخة الصوفية بصهريج منجك بالقاهرة، وترك مؤلفات منها: "**مجاميع في التصوف**" و"**ديوان الصبابة**" و"**منطق الطير**"، و"**السكردان**" و"**الأدب الغض**" و"**أطيب الطيب**"، واشتهر بمناجزته لصوفية وحدة الوجود. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج1، ص351 وما بعدها؛ ونزيل الإسكندرية سالما بن عبد الله بن عبد الله بن سعادة القسنطيني، الذي جمع في حياته كثيرا من الفنون، وكان الناس فيه اعتقاد. ابن حجر: أنباء الغمر، ج1، ص 148؛ وأبا بكر محمد بن مرزوق (تـ792هـ/1390م)، الذي أسس رباطا بثغر عدن، وأتباعه يعرفون بالبكرية. المناوي: الكواكب الدرية، ص182، 183؛ فضلا على صوفية آخرين اتجهوا إلى مكة كالصوفي عبد الله بن موسى الزواوي(تـ734هـ/1334م)، وعبد القوي بن محمد البجائي(تـ816هـ) وعلي بن عبد النور محمد التلمساني (تـ764هـ/1364م) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص. ص290، 291، 472، 473 وكذلك ج6، ص 183، 184.

واستمدوا افكارهم من شيوخ القيروان (1). بيد أن خراب هذه المدينة على يد القبائل الهلالية (449هـ/1057م)، وما تبعها من غزو النورمان لمدن إفريقية الساحلية في أتون النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م2، جعل العلماء والفقهاء والمحدثون والصوفية والأدباء والشعراء يشدون رحالهم إلى المغرب الأقصى (3) والأندلس (4)، مما أحدث في إفريقية شبه فراغ ثقافي وفكري، جعل طلبتها يولون وجوههم شطر بجاية، التي تحولت آن اذاك إلى مركز إشعاع ثقافي وعلمي، لما تتوفر عليه من مشيخة علمية. وقد بدا توافد عدد غير مضبوط من طلاب إفريقية على أبي مدين شعيب في بجاية، ينهلون من علومه (5). ولما عادوا إلى إفريقية انتشروا في أرجائها ناشرين بدورهم أفكار صوفية، التي أصبحت تيارا صوفيا ساد كامل أنحاء إفريقية، ومن هؤلاء الطلبة نذكر:

أبو محمد عبد العزيز المهداوي(تـ621هـ/1225م)، استقر بعد عودته من بجاية في مدينة تونس، والتزم قصر المنستير معلما ومتعبدا (6). حيث أظهر تأثره بالمدينية، وعمل على نشر طريقة أبي مدين، وذهب إلى أن الوصول إلى الكشف يتحقق بتطهير القلب بأنواع المجاهدات (7)، ولم يخف تعلقه الشديد بأبي مدين في جملة المراسلات المتبادلة بينهما، والتي أقر له فيها أنه لا ينقطع عنه في اليقظة ولا النوم (8).

وكذلك فعل أبو علي النفطي، الذي استوطن بلاد الجريد وتصوف وفقا لتعاليم المدينية، حيث أنكر قدرة العقل على الوصول إلى إدراك الحقائق الإلهية، منبها على أن تطهير القلب هو السبيل المضفي إلى ذلك (9)، واعتبر حقيقة التصوف أن يسلم كله لله، كما شدد على الالتزام

---

(1) روجي الهادي إدريس: تاريخ إفريقية، ج2، ص. ص337، 347.

(2) ابن الأثير: الكامل، ج10، ص. ص44، 45؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج1، ص 358.

(3) حول نماذج من هذه الهجرة. أنظر ابن الزيات: التشوف، ص. ص88، 89؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 415 وما بعدها.

(4)عن هجرة علماء إفريقية إلى الأندلس. انظر الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 415 وما بعدها.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص47.

(6) نفسه، ص ص97، 99.

(7) عمر بن علي الجزائري الراشدي: ابتسام العروس ووشي الطروس، ط1، مطبعة الدولة التونسية، (1303هـ/1888م)، ص72.

(8) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص97 وما بعدها؛ كتاب الوفيات، ص 297.

(9) البرزلي: المصدر السابق، ج4، ورقة 300، 301.

بالسنة (1). لذا نجح في نشر هذه الأفكار الصوفية في بلاد الجريد رغم منافسة الخوارج له (2).

بينما تأثر أبو سعيد يحي الباجي(6628هـ/1231م) بأبي مدين في فكرة التوحيد، فكانت جل دروسه تدور حول علاقة التصوف بفكرة التوحيد (3)، وشعورا بانتمائه للطريقة المدينية، كانت تجمعه بمديَني مدينة بونة علاقات أخوية (4). ويظهر عمق تأثير أبي مدين في صوفية إفريقية عند كل من سالم التباسي (تــ672هـ/1274م) (5)، وأبي يعقوب بن ثابت الدهاني (تــ621 هـ/1224م) (6)، حيث قلد التباسي أبا مدين في الالتزام بالكتاب والسنة، والدعوة إلى التوحيد، ومجالسة الصوفية والاعتقاد في أحوالهم، مشيرا إلى عاقبة من ينتقدهم أو يهينهم أو يتعرض على طرقهم. لكنه خالف أبا مدين في حالة السكر التي تنتاب أصحاب الأحوال في غيبتهم وهيامهم، فاعتبرها عبادة تعكس فناءه في محبة الفاني (7). إلا أن ما يميز الدهماني عن بقية تلاميذة أبي مدين في إفيريقية، كونه قدم الفكر الصوفي المديني لتلاميذته بطريقة تعليمية

---

(1) كان أبو علي النفطي يطرد من مجلسه تلاميذته الذين يشتغلون عما سوى الله. عبد الرحمن بن محمد الدباغ: الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، ج1، مخطوط، دار الكتب التونسية، رقم 17944، ورقة 103.

(2) النيال: المرجع السابق، ص. ص 211، 212.

(3) أبو الحسن علي بن أبي قاسم الهواري: مناقب الولى الصالح أبي سعيد خلف بن يحي الباجي، مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية، تحت رقم 18419، ورقة 35؛ يلخص أبو مدين هذه العلاقة في قوله: "**الفقر أمارة التوحيد ودلالة التفريد. وحقيقة الفقر أن لا تشاهد سواه**"، الغبريني: المصدر السابق، ص 64.

(4) حول علاقة أبي سعيد يحي الباجي بشيخ صوفية بونة أبي مروان البوني الفحصيلي. أنظر أبي الحسن علي الهواري: مناقب الشيخ أبي سعيد الباجي، ورقة 130.

(5) ولد بقرية الجبس من عمالقة تونس، ثم انتقل إلى القيروان وأقام فيها عشرين سنة، حفظ خلالها القرآن، ثم انتقل إلى قصر المنستير طالبا للعلم، ثم القاهرة أين تفقه على يد شيوخها، وكرر رحلاته إلى الحجاز وصحب ابا الحسن الشاذلي، وتوفي في قرية المصرين سنة (672هـ/1274م) شرق مدينة تونس. مؤلف مجهول: مناقب سالم التباسي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، تحت رقم 3883، ورقة 296؛ أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ: مناقب سالم التباسي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، تحت لاقم 7863، ورقة 171؛ التاذلي: تحفة العاشقين، ورقة 116.

(6) أخذ أبو يوسف الدهماني الفقه عن أبي زكرياء يحي بن عوان، والحديث عن أبي محمد عبيد الله بن حوط الله، والتصوف على أبي مدين في بجاية. ولما عاد إلى افريقية استقر بالقيروان، ونجح في تحويل العرب الهلالية من صفة اكتساب الحرام والاعتداء على أموال الناس وحرماتهم، إلى الاشتغال بالعبادة، وتخرج على يده كثير من الطلبة الصوفية وكمن مناقبة: التصدق على الفقراء بما يعطي له من الزكاة والهدايا، توفي بالقيروان سنة(621هـ/1282م) ودفن فيها. الدباغ: معالم الايمان في معرفة أهل القيروان، ج3، جمعة قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، المطبعة الرسمية العربية، تونس 1320 هـ، ص 263 وما بعدها، الأسرار الجلية، ورقة 97، 98؛ ابن مخلوف : المصدر السابق، ص 169.

(7) الصباغ: مناقب سالم التباسي، ورقة 171.

وتربوية راقية ومتطورة، كان تلقاها بدوره في القيروان عن الشيخ الصوفي أبي عبد الله البسكري (1)، قبل لقائه بأبي مدين في بجاية (2).

ويظهر تأثير أبي عبد الله البسكري في منهج الدهماني التربوي من خلال حلقات الدرس، التي كان يعقدها بالقيروان كل جمعة، يلقن فيها تلاميذته آداب التصرف، مثل: الدخول والخروج والأكل والشرب والبصاق والمخاط. ويحبب إليهم حفظ القرآن والمداومة على الصلوات والطاعة وعمل الخير، ويخص المجتهدين منهم بطيب الطعام والدراهم (3).

أما الشيخ طاهر المزوغي (تـ646 هـ/1248م) (4)، فكان أكثر نشاطه في قصور الساف وسوسة، لقن خلالها طلاب الحاضرين تعاليم المدينية (5)، فضلا على أعداد كثيرة من صوفية إفريقية يصعب حصرهم، توافدوا إلى بجاية، وأخذوا عن أبي مدين نذكر من بينهم يونس السقاط (6) وأبا محمد عبد الخالق التونسي، وابن كنانة (7)، وابن هداس (8)، ومحفوظ بن جعفر (9). أسهموا جميعا في نشر أفكار أبي مدين الصوفية (10). ويأتي هذا التوافد إلى بجاية بناء على شبه الفراغ الذي تخلل إفريقية في ميدان التصوف. ويعكس هذا الفراغ ملاحظات الدباغ

---

(1) لم نتمكن من العثور على ترجمة وافية لأبي عبد الله البسكري، سوى ما ذكره الدباغ من أن هذا الشيخ دخل القيروان مع تلميذه أبي محمد البسكري، فاستغل الدهماني الفرصة وأخذ عنه أصول تربية المتعلمين. ويبدو أنه كان عالما في تربية المتعلمين. الأسرار الجلية، ج1، ورقة3.

(2) كان الدهماني يقول:" **شيخي في الفقه والسنن أبو زكريا بن عوانة، وشيخي في البداية والتربية أبو عبد الله البسكري، وشيخي في السلوك والتصوف أبو مدين شعيب**". الدباغ : الأسرار الجلية، ج1، ورقة 3.

(3) الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة52؛ عن تأثير الدهماني في القبائل الهلالية، وخاصة عرب سليم، انظر الدباغ: معالم الايمان، ج3، جمعه قاسم بن عيسى، ص 264؛ مصطفى أبو الضيف أحمد: أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصر الموحدين وبني مرين (524هـ ـ876هـ/1130م ـ1471م)، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، رقم 1982، ص258.

(4) أصله من عرب مزوغة بإيفريقية. ولد بقصور الساف ، ثم انتقل إلى تونس للتمدرس، وبعد سياحة صوفية قادته إلى بجاية، عاد إلى قصور الساف وتوفي بها سنة 646هـ/1248م. ابن مخلوف : المصدر السابق، ص 170.

(5) مؤلف مجهول: مناقب طاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية تحت رقم 18441، ورقة 44؛ النيال: المرجع السابق، ص 228.

(6) أكثر نشاط يونس السقاط كان بسفاقس. مقيدش: نزهة الأنظار، ج 2، ورقة 125.

(7) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 100.

(8) نفسه، ص 97.

(9) نفسه، ص 98.

(10) حول تواجد تلاميذه أبي مدين في ربط إفريقية، انظر ابن عاشور فاضل: ومضات فكرية الدار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص 272.

عن مجالس الدرس التي كان يعقدها الدهماني بالقيروان، وطاهر المزوغي بتونس، قبل لقائهما بأبي مدين، والتي لم تكن تلقى استجابة من طرف الطلبة، لدرجة أن الدهماني كان لا يجد من يناقشه أو يجادله أو يشاركه فيما يطرقه أثناء الدرس (1). كما عبر طاهر المزوغي عن تدني مستوى العبادة، والاقبال على التصوف، في قوله:" **مالي منكم تلميذ، ولا أنتم معي إلا على اختياركم، لا ما أريده منكم، ولا فيكم من أتاني بحقيقة متمكنة، بكفنه على ذراعه يريد الله ورسوله ... وثرى أبـــي مدين ما وجدت في هذا الوقت من يطلبه ... ما وجدت في هذا الجيل مع من أصرِفُها ...**"(2). لذا كان يقول عن نفسه:" **طاهر اليتيم**" لعدم وجود من يشاركه في أحواله الصوفية (3).

بينما لجأ الدهماني بعد عودته من بجاية (4) إلى الاقامة في ربط افريقية (5)، وأسس زاويته بالقيروان حيث حولها إلى منارة لنشر أفكار المدينية، فكان إلى جانب التزامه بالقرآن والسنة، وأخلاق السلف الصالح (6)، يشدد على تلاميذته في المداومة على مواصلة المجاهدات، لبلوغ الكشف عن طريق تطهير القلب (7)، والزهد في كل شيء بما في ذلك الكرامات (8)،

---

(1) الأسرار الجلية، ج2، ورقة 62.

(2) الدباغ: الأسرار الجلية، ج2، ورقة 61، 103.

(3) نفسه، ج2، ورقة 103.

(4) أخذ الدهماني عن أبي مدين في بجاية بعد سنة (570 هـ/1173م)، الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 4؛ محمد بن صالح عيسى الكاني: تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس 1970، ص 176.

(5) حول إقامة الدهماني في ربط سفاقس والمنستير. أنظر الدباغ: الأسرار الجلية، ج 1، ورقة 113.

(6) نفسه، ورقة 3.

(7) كان الدهماني يفتقد تلاميذته أثناء الليل والنهار، والسوط في يده يمنعهم من النوم الكثير ، لأن ذلك في رأيه من شيم الصعاليك. الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة10.

(8) يرى الدهماني أن التعمد في إظهار الكرامة بدعة، ويوافق هذا الرأي أبي مدين: " **الملتفت إلى الكرامات كعابد الأوثان، فإنه إنما يصلي ليرى**". ابن الزيات: المصدر السابق، ص 312؛ الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 30.

والدعوة إلى التمكن من الفقه، لأن صلاح التصوف لن يكون إلا به (1). كما اقتفى أثر أبي مدين في محاربة البدع والمنكرات (2).

لكن ما يلفت الإنتباه أيضا، أن التيار المديني في إفريقية إلى جانب ارتباطه الوثيق بالحياة الثقافية والفكرية السائدة في بجاية، تأثر صوفيته أيضا بشيخ بونة ومحدثها أبي مروان بن عبد الملك بن عبد الله اليحصبي. فقد ورد عن الصوفي أبي سعيد بن خلف بن يحي التميمي الباجي (تـ628هـ/ 1231م) انتفاعه من علم أبي مروان في رابطة رأس الحمراء ببونة (3). وقد حظي أبو مروان البوني باهتمام صوفية إفريقية، لدرجة أنهم صلوا عليه صلاة الجنازة بقرطاجنة، وجثمانه في بونة (4).

في المغرب الأقصى والأندلس :

اتخذت العلاقات الثقافية والفكرية بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى قبل القرن السادس الهجري/12م، صورة محتشمة، لم ترق إلى مستوى التأثير والتأثر بين الطرفين، بسبب ارتباط المغرب الأوسط ثقافيا وفكريا بالقيروان، التي تعد مركزا علميا وعاصمة سياسية أقدم من فاس(5). وكذا ارتباط المغرب الأقصى ثقافيا وسياسيا واقتصاديا بالأندلس (6). بيد أن المتغيرات السياسية والاقتصادية التي ألقت بظلالها على المغرب الاسلامي والأندلس خلال العقود الأولى من القرن السادس الهجري/12م، وجاءت بالموحدين، أدت إلى ظهور مراكز ثقافية و علمية جديدة منها بجاية وتلمسان، واللتين غيرتا من طبيعة العلاقات الثقافية مع المغرب الأقصى. ولا نبالغ في القول إذا ما أجزمنا أن أولى نفحات التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى كان روادها من الصوفية. حيث جذبت بجاية إليها في النصف الثاني من القرن السادس الهجري عددا من طلبة وشيوخ المغرب الأقصى، أخذوا عن أبي مدين، وعادوا إلى

---

(1) حسب الدهماني فإن الشيخ لا يكون صوفيا إلا إذا جمع بين الفقه والتصوف، أي علم الظاهر وعلم الباطن لذا كان يخاطب تلاميذته في قوله :" **أمجالستكم لرجل عالم خير لكم من مجالستي؟**" وتوافق هذه الوجهة أطروحة أبي مدين، في أن العلم شرط ضروري لصلاح التصوف. الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 29، 30؛ الغبريني: المصدر السابق، ص63.

(2) الدباغ: الأسرار الجلية، ج2، ورقة 114؛ يوافق هذا القول أبي مدين:" **احذر المبتدعين، فهو أبقى على دينك**". الغبريني: المصدر السابق، ص 64.

(3) أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن يحي الباجي، ورقة 35.

(4) أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن يحي الباجي، ورقة 36.

(5) عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية، ص 66.

(6) عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، ص 110 وما بعدها؛ رابح بونار: المغرب العربي، ص 338 وما بعدها .

أوطانهم في المغرب مؤثرين في الحياة الثقافية والفكرية، نذكر منهم: أبا داود المزاحم (تـــ 578 هــ/1182م) الذي عاد إلى بلده بنى ورترد آخر ساحل تغلال ـ ببطوية في منطقة الريف ــ، وأسس رابطة على ساحل البحر، حولها إلى مقام أحيا فيها تلاميذته لياليهم قياما وذكرا على الطريقة المدينية (1)، والتي نجح في نشرها بمنطقة الريف خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م (2). والظاهر أن أبا داود المزاحم كان مقلدا صرفا لأبي مدين، حتى أن الذين كتبوا عنه واستعراضوا كراماته نسجوها صورة مماثلة للكرامة التي حدثت لأبي مدين (3). وعلى نهج أبي داود المزاحم، لازم أبو محمد عبد الرزاق الجزولي أبا مدين أيضا في بجاية، وانتفع من عمله، فكان يواصل سبعة أيام دون مأكل أو مشرب (4). وأدى دور كبيرا في نشر الفكر الصوفي المديني في المغرب والمشرق. فعلى مستوى المغرب أخذ عنه الصوفي أبو محمد صالح الماجري (تــ 636 هــ/1238م) ، والذي اختار بدوره رباط آسفي مقرا لنشاطه الصوفي (5). أما في المشرق فقد دخل عبد الرزاق الجزولي الاسكندرية قبل وفاة شيخه أبي مدين، وانفرد في زاوية ذي النون المصري بأخميم، متعبدا ومدرسا (6)، ثم ما لبث أن أسس زاوية خاصة به، عمل فيها على نشر تعاليم شيخه أبي مدين (7).

ولم يكن تأثير صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية للمغرب الأقصى عن طريق تمدرس صوفيته في بجاية فحسب، بل أيضا من خلال صوفية بجاية وتلمسان الذين قصدول فاس ومراكش وسلا وسجلماسة، وأسهموا بجهودهم الفكرية والعلمية في الحياة الثقافية والفكرية بهذه الحواضر. سنتعرض لجهودهم من خلال بعض المصادر، نذكر منهم :

---

(1) البادسي: المقتصد، ص ص 56،51،50؛
Alfred Bel: la religion musulmane en bérberie, T3, P352

(2) من أشهر تلامذة أبي داود المزاحم بمنطقة الريف مركاب بن عيسى، والحاج حسون، وأبو زيد بن هبة. وكنهم إخوة في الطريقة المدنية. الباديسي: المقصد، ص 55 وما بعدها.

(3) عن حادثة احتجاز النصارى لأبي مدين في سيفينتهم، والتي لم تتمكن من الابحار إلا بعد أن أنزلوا أبا مدين، ذكرها البادسي كحادثة جرت أيضا لأبي داود المزاحم. البادسي: المقصد، صص 36،52.

(4) ابن القنفد: أنس الفقير، ص 36.

(5) نفسه، ص 61 وما بعدها.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 326.

(7) الباديسي: المصدر السابق، ص 67. الظاهر أن هناك من المشارقة من شاركوا الجزولي في إدخال الفكر الصوفي المديني إلى المشرق مثل ابن الأسعاد من أهل الكشف، أخذ عن أبي مدين في بجاية واستقر في مكة. يوسف بن اسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج1، تحقيق عطوة عوض، ط1، مطبعة مصطفى اليابي الحلبي وأولاده، 1381 هــ/1962م، ص 418.

– أبو عمرو بن علي بن الحسين التلمساني (تـ542هـ/1147م)؛ من نظراء الصوفي أبي عبد الله الدقاق السجلماسي، انتقل من تلمسان إلى سجلماسة، وساهم بزهده وورعه وبراعته في تلاوة القرآن بمدينة سجلماسة (1).

– أبو عبد الله محمد بن موفق صوفي من أهل بجاية عاش في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م، انتقل إلى مالقة وحضر فيها مجالس عمر الواعظ، ثم هاجر إلى مراكش واستقر فيها إلى غاية وفاته (2) ولم نقف على مدى مساهمته في الحياة الثقافية والفكرية بمراكش، لكن الظاهر أن نشاطه كان في مجال الوعظ والتذكير.

– ابراهيم بن يوسف الوهراني المعروف بابن قرقول (تـ 569هـ/1173م) أحد أعمدة التصوف الباطني، تمدرس بالأندلس ومصر (3)، وقام برحلات علمية قادته إلى جزيرة شقر ومدينة مالقة، ثم نزل المغرب الأقصى، حيث مكث بمدينة سبتة وسلا ومكناسة وفاس ما بين سنتي 564 هـ/ 1169م – 1174 م التقى خلالها بشيوخ العلم والمعرفة، وأدى دورا بارزا في ميدان التصوف والحديث والأدب (4).

– أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن الصنهاجي التلمساني (تـ579هـ/1183م) انتقل من تلمسان إلى سلا، ومكث فيها إلى غاية وفاته، يكسب رزقه بكتابة الوثائق، كان مثالا للعفة والتعفف، بحيث إذا أعطاه أحد على الوثيقة أكثر من ثمنها رده إليه (5). وكان أسلوبه في التصوف يقوم على الزهد في الدنيا على الطريق المستقيم. ويبدو أن اتجاهه راق بعض الطلبة الذين اتبعوه، وصاروا من أصحابه، فضلا على نشاطه في تدريس الفقه (6).

– أبو عبد الله محمد بن أحمد اللخمي، المعروف بابن الحجام (614 هـ/1217م) ولد بتلمسان وتلقى تعليمه فيها، ونبغ في شعر الزهد والتصوف، وخطب الوعظ والتذكير، وانتقل إلى مراكش بطلب من الخليفة الموحدي يعقوب بن يوسف، واستوطنها مساهما في الحياة الثقافية والفكرية.

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 135؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 108.

(2) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 450.

(3) أخذ العلم في الأندلس عن أبي عبد الله بن وضاح، أبي القاسم بن ورد، وأبي بكر بن العربي، ثم دخل مصر وأجازه شيوخها مثل أبي الطاهر السلفي، وأبي بكر الأسدي، وأبي عبد الله المازري. الحفناوي: المصدر السابق،ج1، ص 291.

(4) الحفناوي : تعريف الخلف ، ج1، ص 261.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 273؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.

(6) الحفناوي: المصدر السابق، ج1 ، ص 445.

حيث أصبحت مجالسة في الوعظ والتذكير يحضرها جمهور غفير من الطلبة المفتونين بعذوبة كلامه، وحسن صوته. وقد ارتقى في هذا الجانب إلى أن أصبح واعظ زمانه، نال الحظوة والاحترام عند الخلفاء الموحدين يعقوب المنصور (580 هـ‍ـ95 هـ‍/ 1184م ـ‍1199م)، أبي عبد الله الناصر (594هـ‍ ـ‍609 هـ‍/1198م ـ‍1207م) والمستنصر بالله (610هـ‍ ـ‍620هـ‍/ 1208 م ـ 1218م) (1).

وعلى عكس المغرب الأقصى بدأ التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والأندلس يعرف نموا ونشاطا دؤوبا منذ العقد الأخير من القرن الثالث الهجري /9م، جسدته الهجرة الواسعة لفقهاء زهاد ورواة وأدباء وشعراء طبنة والمسيلة وآشير وقلعة بني حماد وبجاية وقسنطينة ومتيجة والجزائر وتيهرت وندرومة وتلمسان، إلى مرسية وإشبيلية والمرية، حيث كان لهم دور كبير في تنشيط الحياة الثقافية والفكرية والعلمية في هذه الحواضر (2). فضلا على الأندلسيين الذين كانوا يرتادون حواضر المغرب الأوسط الرئيسية، كبجاية، وتلمسان في طريقهم إلى المشرق طلبا للعلم، أو لأداء فريضة الحج، أو برسم الاطلاع والاستزادة من العلم الذي شهدته هاتين الحاضرتين، حيث أن بجاية التي ارتقت إلى مركز القطب الثقافي والعلمي منذ القرن السادس الهجري/12م، انتقلت أفكار صوفيتها إلى الأندلس، وأثرت في الحياة الصوفية ومن الأمثلة على ذلك تسرب طريقة أبي مدين شعيب وأفكاره إلى دانية وغرناطة وبلنسية، خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

وكان أداتها الصوفيان أو أحمد بن جعفر سيد بونة الخزاعي (تـ‍ 624 هـ‍/ 1226م) (3) و أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي (4)، حيث عرج الأول على بجاية في طريق عودته من الحـج، وأخـذ عن أبي مدين (5)، وعـمل على نشر طريقته في دانية، فكثر أتباعه وذاع

---

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(2) حول التواصل الثقافي والفكري والعلمي بين الأندلس والمغرب الأوسط، من القرن الثالث الهجري/ 9 م، إلى القرن السادس الهجري/12م، أنظر : عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الاسلامية، ص 12 وما بعدها.

(3) أصل عائلته من مدينة بونة، انتقل كبيرها سيد بونة الخزاعي إلى واد آش من عمل دانية، واستوطنها، وقد اشتهر أبو أحمد بحفظ نصف المدونة وميله إلى التفسير والحديث والفقه، توفي بغرناطة عن عمر يناهز الثمانين. ابن الخطيب: الاحاطة، ج1، تحقيق عبد الله عنان، ص 361، 362؛ نفخ الطيب: ج2، ص616؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 103؛ ابن مخلوف : شجرة النور ، ص 178؛ مهدي بن أحمد الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 147.

(4) أخذ أبو يعقوب يوسف الكومي عن أبي مدين في بجاية، والتقى بصوفية المغرب الأوسط، وزار المشرق والأندلس. Ibn arabi : les soufis d'Andalousie, P59.

(5) التبكتي : نيل الابتهاج، ص 103؛ مهدي بن أحمد الفاسي: المصدر السابق، ورقة 147

صيته (1)، ولما غزا النصارى شرق الأندلس دخل غرناطة يتبعه مريدوه، واستقروا بربض البيازين، فاعتقد الناس في كراماته، وتبعه كثير من أهل شرق الأندلس (2). بينما استقر أبو يعقوب الكومي في بلنسية، وأخذ عنه جملة من الطلبة الصوفية أبرزهم محي الدين بن عربي الذي تأثر به في فكرة الوصول إلى مرتبة الحقيقية المفضية إلى الوحدة بين العبد ومعبوده (3).

أما في القرن السابع الهجري فإن أغلب صوفية وزهاد المغرب الأوسط الدين وفدوا إلى الأندلس، دخولها بدافع الجهاد والرباط ضد حركة الاسترداد المسيحي، التي استفحل أمرها، وهؤلاء عزفنا عن ذكرهم في هذا المقام، واقتصرنا على نظرائهم الذين لهم اسهامات في الحياة الصوفية والعلمية في الأندلس، نذكر منهم:

– أبو عبد الله بن محمد إسماعيل المتيشي (تـ625 هـ/1228م) من ناحية بجاية، عالما برواية الحديث يقرض الشعر، ويجيد فن الخط، رحل إلى الأندلس واستقر في مرسية مشاركا في علم الحديث متوليا الخطابة بأحد مساجدها، انتفع الكثيرون من علمه، الذي دونه، لكن المصادر لم تذكر فنونه المدونة (4).

– عبد الغنى بن عبد الجليل التلمساني (تـ721هـ/1321م) من صوفية الاتجاه الباطني، تلقى علومه في موطنه تلمسان، ثم انتقل إلى غرناطة واستوطنها سنة (625 هـ/1228م) ، له مشاركات في الفقه على المذهب الحنفي، ومصنفات في التصوف، أبرزها :" **ذريعة الوصول إلى زيارة جناب حضرة الرسول**"، وكتاب :" **شرح منازل السائرين**" (5)، و لا يخامرنا شك في أن هذه المؤلفات كانت متداولة بين الطلبة والصوفية.

– أبو عبد الله محمد عمر الشهير بابن الخميس (645هـ ـ708هـ/1247م ـ 1309م) تلمساني المولد والنشأة، سجل وجوده في الأندلس من خلال تدريسه لعلوم اللغة في غرناطة والمرية، التي أثبت فيها قدرته على قول الشعر، لما نزل في كنف أبي الحسن بن كماشة، خادم الوزير ابن الحكيم. ولبراعته في الشعر وصفه المقري بقوله:" **بأنه كان يصرف العويص، ويرتكب مستصعبات القوافي، ويطير في القريض مطاري القوادم الباسقة والخوافي**" (6).

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر ليفي بروفنسال، الكتاب المصري، 1948، ص136.

(2) نفسه، ص 137.

(3) النيال: المرجع اللسابق، ص 221، 222؛ الحقيقة المحمدية هي أول مراتب التجليات، تتجلى فيها ذات الله في نفس الصوفي، وهي تصل به إلى ما يعرف بدرجة الانسان الكامل ابن خلدون : المقدمة، ص 196، 297.

(4) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 622، 623.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1228، 2000.

(6) نفح الطيب، ج5، ص 361.

وخلاصة القول فقد كان للنشاطات المختلفة التي قام بها الصوفية الأثر البالغ في نمو وازدهار الحياة الفكرية العلمية في المغرب الأوسط، الذي تحولت بعض حواضر بفضل هذا النشاط إلى مرتكز إشعاع، تغذت منها روافد الحضارة العربية الاسلامية في مجال التصوف والعلوم النقلية. كما تعكس مظاهر الاحتفاء والتقدير التي اكتنفت هؤلاء الصوفية في أثناء رحلاتهم، طابع اشتراك عامة الناس وخاصاتهم بالمشرق والمغرب، في ظاهر الاعتقاد في الصوفية.

ولا نبالغ القول إذا أجزمنا أن مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين هما مرحلة الاعتراف الشعبي والرسمي بالصوفية في المشرق والمغرب الاسلاميين كشريحة لا يمكن الاستغناء عنها.

الخاتمة

يتضح من خلال البحث، أنه يتألف من أربعة محاور أساسية تبين نشأة الحركة الصوفية وتياراتها المختلفة، وإسهامات صوفيتها في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية، ودورهم الثقافي والفكري في المغرب الأوسط وخارجه، نستخلص منها النتائج التالية:

أن هذه الحركة الصوفية التي ظهرت في القرن 6هـ/12م جاءت وليدة العمل التعبدي، الذي كان الزهاد والمرابطين يقومون في الربط والمساجد، وقد أصبح هذا العمل التعبدي بعد تسرب مصنفات التصوف من المشرق والمغرب والأندلس إلى بجاية وتلمسان وقلعة بني حماد وجزائر بني مزغنة أكثر قوة ومصداقية، خصوصا وأن هذه المصنفات أوجدت له إطار نظريا ملفوفا بالشريعة، كما هو الشأن بالنسبة للتصوف في **رسالة القشيري، ورعاية المحاسبي وقوت القلوب** لأبي طالب المكي، و**إحياء** الغزالي، مما جذب المهتمين إلى الإقبال على التصوف.

كما شكلت العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جاءت في سياق القرن6هـ/13م إطارا طبيعيا ساعد على نشوء التصوف، وظهور بعض اتجاهاته، ومنه يتضح أن هذه الحركة لم تكن وليدة دافع معين، أو خلفية تاريخية قديمة، كما كان يتصور المؤرخون والدارسون الأجانب.

ويعكس المحور الثاني مختلف التيارات الصوفية، التي ظهرت في القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13م، من حيث أفكارها ونشاطها، وحجم انتشارها. فقد تميزت الاتجاهات الصوفية السنية بكثرة أعداد صوفيتها وطابعها الشعبي، والتزامها الصارم بالشريعة، بفضل التغير الذي أحدثته ثورة أبي مدين شعيب في الفكر الصوفي، فقد بسّط نظرياته، وجعلها في متناول الخاصة والعامة، حتى أصبح التصوف السني في متناول الأميين من الناس، يستطعون إدراك الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية عن طريق المجاهدات، من صيام وقيام وتجهد.

بينما تميزت الاتجاهات الصوفية الفلسفية بمستواها التجريدي العالي، وبتشعب نظرياتها الفلسفية وغموض بعضها، الأمر الذي جعلها تتركز في نخبة من الصوفية، دون أن تشمل عامة الناس ويعزى ذلك أيضا إلى ظمور العناية بالجدل والمضاربة الفكرية، ونبذ التجريد عند مجتمع المغرب الأوسط، ولا سيما أن الصوفية الأندلسيين الذي هاجروا إلى بجاية وتلمسان، حرصوا على استعمال الرموز والإشارات والغموض في أسلوب نظرياتهم كالإشراق، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة.

ورغم الاختلاف بين هذين التيارين عمليا وفلسفيا، إلا أنهما يشتركان في تجسيد حياة التقشف والسلوك الأخلاقي العالي، وقيم الرحمة والقناعة، والإيثار والصدقة على أرض الواقع

لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي، والسعادة في الحياة الدنيا والآخرة، فأثروا بأخلاقهم على المجتمع الذي صار أفراده يقتدون بشيوخ التصوف.

وكذلك في إيجابية نشاطهم الإجتماعي والسياسي، من حيث الغوص في قضايا المجتمع، والتفاعل معها وتقديم الحلول والبدائل، خاصة في قضايا الفقر والأمراض والتفاوت الطبقي، والتفسخ الأخلاقي، والتماسك الاجتماعي. وأكبر نجاح مشترك بينهما كونهما تمكنا من التغلغل في نفوس العامة والخاصة. وارتقى صوفيتهما بتأثير كراماتهم ومناقبهم إلى أن صاروا جزءا من تفكير المجتمع، ومنه سادت فكرة الاعتقاد في الصوفية، والتي لا تزال حاضرة بيننا اليوم.

وقد استغل الصوفية هذه المكانة الدينية والروحية والاجتماعية في قضاء حوائج المجتمع عند السلطة، والتأثير عليها، لأن أكثر الحكام كانوا يعتقدون بهم، ويخشون عواقب مخالفتهم. وهذا السند الاجتماعي والسياسي الذي كان يتمتع به الصوفية، أجبر شريحة الفقهاء على الاعتدال في مواقفها إزاءهم. لذا خلت ساحة الصراع بين الطرفين تقريبا من كل أشكال العنف والاضطهاد.

ثـــم أن تركز معظم الاتجاهات الصوفية في بجاية وتلمسان خلال القرن (6هـ/12م)، يبين مدى تأثر التصوف بخراب العمران الذي تعرضت له قلعة بني حماد، وطبنة وتيهرت وأرشكول وقصر العجيسة ومازونة ومليانة وشلف ومتيجة وجزائر بني مزغنة وحمزة ومرسى الدجاج، من همجات الموارقة والقبائل الهلالية (1).

بيد أن تغير الأوضاع في القرن 7هـ/13م، جعل الطلاب والمريدين من البوادي والأرياف ينتقلون إلى بجاية وتلمسان، لأخذ التصوف عن شيوخها، ثم يعودون إلى بواديهم وأريافهم ينشرون ما تعلموه عن مشائخهم. وبهذه الطريقة خرج التصوف من المدن إلى الأرياف والبوادي. لذا يعد القرن (6هـ/12م)، فترة لظهور التصوف في المدن، بينما يمثل القرن 7 هـ/ 13م، لإنتشاره في القرى والبوادي. التي هي مراكز الألتقاء والاحتكاك، ثم ينتشر بعدها في القرى والأرياف والبوادي.

ويعد قيامهم بتأسيس الزوايا حدثا هاما، ومكسبا ثقافيا واجتماعيا ، شكل حجر الزاوية في تطوير الحركة العلمية والفكرية، وترقية المجتمع حضاريا. فقد أدى نشاط الصوفية في الزوايا إلى إزدهار حركة التعليم بأنواعه. وتطور طرق التدريس والتربية التي راعوا فيها الجوانب النفسية، والقدرات العقلية للمتمدرسين. وشاركوا الدولة في التحبيس على التعليم، فمكنوا بذلك كل الطبقات الاجتماعية من أن تنال حظها من التعلم.

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص161.

وفيما يخص جهودهم في تفسير القرآن والحديث، والعلوم اللسانية، وقول الشعر وكتابة النثر، والاهتمام بالعلوم العددية، فقد ساهموا فيها بالتآليف المعتبرة، التي أعطت الناحية العلمية والفكرية التي كان يشهدها المغرب الأوسط في هذين القرنين (6هـ و 7هـ/12 م — 13م) نموا مطردا، استمر تأثيره إلى ما بعد القرن 7هـ/ 13م. فقد ظلت مؤلفات هؤلاء الصوفية مرجعا أساسيا، أخذ عنه الطلبة والعلماء، وتناقله المهتمون في المشرق والمغرب.

ويظهر جليا مستوى هذا النشاط العلمي والفكري عند انتقال صوفية المغرب الأوسط إلى حواضر مصر والحجاز والشام، أين نافسوا بحلقات دروسهم ومصنفاتهم نظراءهم في هذه الحواضر، مما يعكس المستوى العلمي والروحي والديني والأدبي الذي بلغته المشيخة العلمية في المغرب الأوسط.

ثم أن ارتقاء بجاية وتلمسان إلى مراكز إشعاع ثقافي وفكري جذب إليها العلماء والمريدين والطلبة من إفريقية والمغرب والأندلس، مما تسبب في انتقال اتجاهات صوفية إلى حواضر هذه البلدان من هاتين المدينتين.

ملحق رقم (1)

يعكس متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين.

متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية	الفترة التاريخية
صوفية اتجاه الوعظ والتذكير	
أبو محمد عبد الحق الإشبيلي	510هـ ـ581هـ/1116م ـ 1185م
أبو الطاهر اسماعيل التونسي	تـ 580هـ/1211م
مروان بن عمار بن يحي البجائي	تـ 610هـ/1213م
أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي	540هـ ـ 610هـ/1145م ـ 1214م
أبو زيد عبد الرحمن الفازازي	تـ 627هـ/1130م
أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي	تـ673هـ /1275م
أبو الحسن بن النجارية	تـ681هـ/1283م
أبو يوسف محمد البلوي المالقي	تـ أواخر السادس الهجري
صوفية اتجاه الترغيب والترهيب	
أبو زكريا يحي الزواوي	تـ 611هـ/1215م
أبو عبد الله محمد اللخمي (ابن الحجام)	558هـ ـ614هـ/1162 ـ 1217م
أبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو النجم هلال بن يونس الغبريني	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو العباس أحمد المعافري	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبوتميم الواعظ الوهراني	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
صوفية اتجاه التصوف التلقائي	
أبو عبدالله محمد التاونتي التلمساني	تـ590هـ /1193م
أبو علي عمر بن العباس الحباك	تـ613هـ/1216م
أبو عبد الله محمد بن موفق البجائي	تـ أوئل القرن 7هـ/13م
صوفية اتجاه الخلوة والإنقطاع	
أبو الحسن على بن خلف الكومي	تـ 599هـ/1202م
أبو الحسن علي بن محمد الزواوي الياتورغي	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو يوسف يعقوب الزواوي	تـ 690هـ/1291م
أبو الحسن عبيد الله الأزدي	601هـ ـ 690هـ/1204م ـ 1294م
صوفية اتجاه المجاهدة النفسية	
أبو زكريا بن يوغان الصنهاجي	تـ 537هـ/1142م
أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني	تـ 542هـ/1146م
أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن التلمساني	تـ 579هـ/1183م
أبو الحسن علي بن الخلف بن معرور الكومي التلمساني	تـ599هـ/1202م
آمنة بنت يغروسن	تـ في النصف الأول من القرن 6 هـ/12م
أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي	تـ في النصف الأول من القرن 6 هـ/12م
أبي حجلة عبد الواحد التلمساني	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو عبد الله محمد بن علي العمراني	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو عبد الله العربي	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو العباس أحمد بن منصور صاحب الصلاة	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو العباس أحمد الخراز	تـ 600هـ/1203م
أبو عبد الله الحجام	تـ 614هـ/1218م
أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفوري	تـ625هـ/1228م
أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد العزيز بن اسماعيل	تـ633هـ/1237م
أبو الحسن بن عبد الله بن فتوح النفزي	تـ642هـ/1244م
أبو محمد عبد الكريم الأزدي (ابن يبكي)	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار الملياني	تـ 644هـ/1246م
أبو ناس بن عبد الصمد بن أورجيع	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي	تـ652هـ/1254م

أبو سعيد بن علي الأنصاري البلنسي	تـ654هـ/1256م
سعيد المغربي التلمساني	تـ663هـ/1264م
محمد بن ابراهيم عبد الرحمن الخزرجي التلمساني	تـ665هـ/1266م
أبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني	تـ665هـ/1266م
أبو عبد الله محمد بن عمر بن عبادة القلعي	تـ669هـ/1270م
أبو عبد الله محمد بن حسين التميمي القلعي	تـ673هـ/1275م
أبو القاسم احمد بن عجلان القيسي	تـ675هـ/1277م
أبو اسحاق ابراهيم التنسي	تـ680هـ/1281م
أبو عبد الله محمد بن موسي بن النعمان التلمساني	تـ683هـ/1284م
أبو علي عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف	تـ690هـ/1291م
أبو عبد الله بن صالح الكناني الشاطبي	تـ699هـ/1301م
محمد بن أحمد بن ابراهيم التلمساني	تـ700هـ/1301م
أبو اسحاق الطيار	تـ700هـ/1301م
أبو سليمان داوود بن مطهر الوجهاني البجائي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله بن عيسى الشهير بابن الزيات	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو الحسن علي بن محمد بن فرغوش التلمساني	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو يعقوب التفريسي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
تقي الدين الموصلي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله محمد الغرموني	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو العباس بن الخياط	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله بن عبد الملك	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو يعقوب العشاشي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله محمد القصري	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو محمد عبد الله الجزائري	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله بن البلد	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو الحسن بن مخلوف	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو يوسف يعقوب الصنهاجي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
يخلف بن عبد يمشون	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله بن موسى الزواوي	تـ734هـ/1334م

ملحق رقم (2)

يعكس متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية الفلسفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين /12 و13 الميلاديين

متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية الفلسفية	الفترة التاريخية
الغزاليون	
أبو محمد عبد السلام التونسي	تـ 512هـ/1114م
أبو الفضل بن النحوي	تـ 433هـ ـ 513هـ /1041م ـ 1119م
محمد بن علي بن الرمامة	تـ 557هـ /1159م
أبو عبد الله محمد بن سعادة المرسي	تـ 565هـ /1166م
أبو عبد الله محمد محيو الهواري	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو زكريا يحى بن عصفور	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو العباس أحمد بن محمد بن حجاج الجزائري	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو اسحاق ابراهيم الهواري	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو زكريا يحى بن عصفور	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو العباس بن المري	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو علي الحسن المسيلي	في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
صوفية الإتجاه المديني	
أبو مدين شعيب بن الحسين الإشبيلي	تـ 594هـ/1198م

أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي القلعي	تـ 628هـ/1230م
بلال بن عبد الله الحبشي	تـ 590 هـ/1193م ـ 1194م
أبو مروان الفحصيلي	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو عبد الله البوني	تـ في القرن 6 هـ/12م
محمد بن ابراهيم الأنصاري	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو علي منصور الملياني	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو علي حسين بن محمد القلعي	تـ في القرن 6 هـ/12م
عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقري	تـ في القرن 6 هـ/12م
محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي	تـ في القرن 6 هـ/12م
أبو مسعود بن عريف	تـ في النصف الأول من القرن 7هـ/13م.
عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق	تـ 681 هـ/1282م
أبو العباس أحمد المغربي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو اسحاق ابراهيم بن علي الخياط	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو الحسن علي بن محمد الحمال	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله بن البلد	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله المعروف بالحاج فرج	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
محمد بن عبد الحق بن السليمان	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
اليعفري البطوي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله المستاري	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
محمد عبد الواحد	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
يعقوب بن عمران البيوسفي	630 هـ ـ717هـ/1232م ـ 1317م
المجاريون	
أبو محد صالح بن ينصارن الماجري	تـ 631 هـ/1294م
أبو الربيع سليمان بن عمارة المسيلي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله محمد الكلاوي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
الشاذليون	
أبو اسحاق ابراهيم بن ميمون الزواوي	تـ 686 هـ/1287م
أبو عبد الله البجائي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو الحسن البجائي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
صوفية الإتجاه الباطني	
أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي	تـ في النصف الأول من القرن 6 هـ/12م
أبواسحاق ابراهيم بن يوسف الوهراني(ابن قرقول)	505 هـ ـ 569 هـ/1112م ـ 1173م
أبو اسحاق ابن الخطيب البجائي	تـ في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله شعيب الهسكوري	تـ 664 هـ/1265م
أبو محمد عبد الله الشامي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
عبد الغني بن عبد الجليل التلمساني	تـ 721هـ/1321م

ملحق رقم (3)

يعكس متصوفة الإتجاهات الصوفية الفلسفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين /12 و13 الميلاديين

متصوفة الإتجاهات الصوفية الفلسفية	الفترة التاريخية
صوفية الإتجاه الإشراقي	
أبو الحسن علي الحرالي	تـ 638 هـ/1239م ـ 1240م
أبو الفضل القرطبي	تـ 662 هـ/1263م
أبو الحسن بن علي عمر الملياني (ابن أساطير)	تـ 670 هـ/1271م
أبو محمد عبد الحق بن الربيع البجائي	تـ 675 هـ/1276م
أبو زكريا بن محجوبة القرشي السطايفي	تـ 677 هـ/1278م

أبو عبد الله محمد القصري	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله السلاوي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو زكريا الكماد	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
معاوية الزواوي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو محمد عبد الله بن معطي التدلسي	تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
صوفية وحدة الوجود	
أبو يعقوب يوسف الكومي	تـ في النصف الثاني من القرن 6 هـ/12م
أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم	تـ أوائل القرن 7 هـ/13م
أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني	تـ 622 هـ/1225م
أبو الربيع عفيف الدين بن سليمان التلمساني	690 هـ/1291م
صوفية الوحدة المطلقة	
أبو عبد الله الشوذي الحلوي	تـ أوائل القرن 7هـ/13م
ابراهيم بن يونس بن محمد بن دهاق (ابن مرأة)	تـ 610 هـ/1214م
أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين	614 هـ ـ 669 هـ/1218م ـ 1270م
أبو الحسن بن علي الششتري	تـ 668 هـ/1269م
أبو عثمان سعيد بن عبد الله (الجمل)	تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م
أبو عبد الله محمد بن الخميس التلمساني	650هـ ـ 708هـ/1253م ـ 1309م

ملحق رقم (4)

رأي أبي العباس أحمد الغبريني في كتاب "التفكر فيما تشمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات" لأبي علي حسن المسيلي.

"... هو كتاب جليل سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب الإحياء وبه سمي أبو حامد الصغير، وكلامه فيه أحسن من كلام أبي حامد وأسلم، ودل كلامه فيه على إحاطة بعلم المعقول والمنقول وعلم الظاهر والباطن، ومن تأمل كلامه أدرك ذلك بعلم اليقين ولم يفتقر فيه إلى تبين وهو كثير الوجود بين أيدي الناس، وكثرة وجود الكتاب دليل على إعتناء الناس به وإيثارهم له.

ولقد رأيت على نسخة من نسخة ماتصة: إعلم وفقك الله أن هذا الكتاب حسن في معناه مخترع في الترتيب ومبناه، قل فيه ما ينتقد، وكثر ما يعتقد، وعليه يعتمد، سلك مؤلفه فيه مسالك المهتدين، وترك مهالك الضالين المعتدين، فهو فيه على صراط مستقيم، ومقصد قويم، طرزه بمعاني الكتاب العزيز فجاء كالذهب الأبريز وسلم فيه من غلو الغالبن وتحريف المبطلين وتأويل الجاهلين، نفعه الله به آمين وصلى الله على محمد وعلى جميع الملائكة والنبيين وسلم والحمد لله رب العالمين"([1]).

ملحق رقم 05:

أراء أبي الفضل القرطبي الإشراقية وأسباب انحصارها في قلة من الاتباع.

" ذكر أبو عبد السلاوي، وكان من أصحاب الشيخ أبي الحسن الحرالي، قال: مرض سيدي أبو الفضل القرطبي فزرته، فلما جلست إليه جعلت أبكي، فقال لي: لما تبكي؟ فقلت: يا سيدي أبكي خوفا من فقدك وفراقك فقال لي، لا تخف فإن لا أموت في هذه المدة بل أفيق وأرجع إلى الصحة ثم أموت، وإنما هي نقلة من محل إلى محل والموت للعارفين مشاهدة واضحة للحق، وسبب للقاء وشيء يوصل الحبيب إلى المحبوب وأن المعرفة تنقلت في الآخرة مشاهدة عمن زرع نواة أنبتت تمرا ومن زرع نبقة أنبت شوكا... وقال الشيخ أبو الزكرياء بن محجوبة السطيفي: قال لي الفقيه أبو الحسن بن أبي نصر فتح البجائي لقد طالعت كثيرا من مقامات الأكابر، وتعرفت أحوالهم، فرأيت الشيخ أبا الفضل نفع الله به جامعا لذلك كله وزيادة عليه، ولكنه لم يكن للناس بصيرة يعرفونه بها، ولا بواطن فتعقل عنه فأخفى الله أحواله وكراماته على أهل الوقت غيرة منه عليه – رضي الله عنه – ونفع به..."(2).

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67.

(2) نفسه، ص ص 162، 164.

ملحق رقم 06:

يظهر حلقات الذكر والأوراد التي كان يقوم بها أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق مع أتباعه من الصوفية.

يقول ابن مرزوق الخطيب:" أخبرني سيدي الشيخ أبو العباس بن القطان وكان كثيرا ما يحظر الجمهور قال: فيجمع فيها صلاح البلد المعروفين، وعلماء الوقت والظاهرين فيجتمعون قال: فإذا حضروا وصلوا تذاكروا فتقع الأسئلة في الأحاديث والمسائل للعلماء، وتقع المذاكرات بين المتصوفة والعلماء في المقامات والأحوال بعد أن يصلوا ما تعودوه من النوافل ويحضر من الطعام ما يعمهم وينشد من حضر ممن يحسن الإنشاد ويعظ من يعظ ولا يزالون كذلك طول ليلهم وربما يظهر لهم عند التواجد أحوالا. وأما الليالي الخاصة فيجتمع فيها بأصحابه وخواصه المتجردين والمنقطعين الذين لا يعرفهم إلا من هو منهم ففيها شاهدوا العجاب وكان له نحوا من أربعين من خواص أصحابه أخبرني العدل أبو عبد الله التنسي والثقة أبو محمد الشريشي وغيرهما أن بعض أصحابه من أهل الظاهر إنتقد عدم إستدعاء الشيخ له، من هؤلاء المتجردين وقال لعله لا يطلعنا على أحوالهم وكرامتهم، وهذا معناه وكأنه خلط هذا المعنى باستبعاد ما يبدو عليهم من الأحوال فحضر ليلة من ليالي بخاطر الشيخ استدعاه، قال فحضر فما كان إلا أن يدعو من الأوراد وقال قائلهم وقاموا متواجدين فنضرت إلى شجرة النارنج التي في وسط الدار وهم يدورون حولها وهي تميل إلى هؤلاء وإلى هؤلاء وكلا يقتطف منها نوعا غريبا يبين عنها كالسفرجل والرمان وأنوع الفاكهة والرياحين فنظر إلي الشيخ فقمت مستغفرا مستغفرا..."(1).

ملحق رقم 07:

حزب أبي الحسن علي بن أحمد الحرالي.

" فمن جملة أذكاره حزبه الذي كان يلازمه بعد صلاة الصبح كان – رضي الله عنه – يجلس في مصلاه بعد صلاة الصبح متربعا ويقول: أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، إنه هو التواب الرحيم، مائة مرة لا إله إلا الله الحق المبين مائة مرة، لا إله إلا الله وحده لا شريك له والله أكبر وسبحان الله بحمده، ولا حول ولا قوة إلا بالله أستغفر الله الأول الآخر الظاهر الباطن له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات، سبحان من سبقت رحمته غضبه، سبحان لا منجي ولا ملجأ إلا إليه عشر مرات، يا مثيب القلوب ثبت قلبي على دينك مائة مرة، يا مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك عشر مرات، أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون إلى قوله وكذلك تخرجون ومن قوله تعالى:" هو الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم" إلى آخر السورة ثلاث مرات، ثم الأسماء الحسنى التي تضمنها الحديث: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إلى آخرها وهو إسمه تعالى الصبور ويختمها بقوله: هو الله الذي لا إله إلا هو والحمد لله رب العالمين. ويذكر بعد حديث النبي – صلى الله عليه وسلم– الذي هو مضمونه أن عليا بن أبي طالب– رضي الله عنه – سأله عن سببه أو سنته فقال: المعرفة رأس مالي والعقل أصل ديني، الحب أساسي الشوق مركبي، ذكر الله أنسي، الثقة كنزي، الحزن رفيقي، العلم قوتي، الأرق شفيعي، الطاعة حسبي، الجهاد خلقي، قرة عيني الصلاة ... وفي رواية ...وثمرة فؤادي في ذكره وغمي لأجل شوقي إلى ربي، ثم يقرأ سورة يس والدخان والواقعة قراءة بطيئة بتأمل وتفهم. هذا منتهى حزبه – رضي الله عنه – "(2).

---

(1) المجموع، الورقة 5.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 153، 154.

ملحق رقم 08:

يبين المسلك التقشفي في المأكل والملبس للصوفي أبي عبد الله بن الملك أحد خواص أصحاب الصوفي أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق

يقول ابن مرزوق الخطيب في وصفه حالة أحد أصحاب جده أبي عبد الله بن أبي بكر " ... ومن خواص أصحابه والأقربين إليه الفقيه الصالح أبو عبد الله بن الملك كان شديد الملازمة له من كبار الأولياء المتعهدين يتعيش بالنسخ فإذا به حصل له القدر الذي ينسخ به تمسك منه فما يقوت به وكأن قوته الشعير والشحم ويتصدق بالباقي، وحدثني سيدي الشيخ أبو العباس إبن القطان رحمه الله قال لي: أدركته في آخر حالة يتصدق بالجميع وإنما كان يتقوت بما كان يعطيه جدك – أبي عبد الله بن أبي بكر – فإنه قام بمؤنته قال: وكان يكسوه كل سنة من فضله من قطن واحراما خشنا ففي كل سنة يقول أنظروا لي أخشن من هذه وكانت له جبة صوف أقامت عنده سنين ..."(1).

ملحق رقم 09:

لباس الصوفي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق

" كان رضي الله عنه ووالده وأولاده – المرزاقة – يجاملون ويلبسون أحسن الثياب في أيام الصيف البياض والملائم التونسية والأحارم، أخبرني العدل أبو عبد الله محمد بن علي السني عن بعض الفضلاء أنه كان يقول لأصحابه إذا انصرفوا من صلاة الجمعة تعالوا بنا نجلس على طريق يمر بنا رجل نور الله ظاهره وباطنه فليس في وقتنا أجمل منه صورة ولا أحسن هيئة ولا أنور باطنا، قال: فيقول المقري وأبو عبد الله بن داود والخطيب أبو عبد الله بن الحمال أنهم ما رأوا أحسن منه صورة ولا أجمل منه ولا أطيب رائحة وكان لا يعم وكانت له وقرة"(2).

ملحق رقم 10:

موقف العامة من صوفية الاتجاه السني

" دخل أبو عبد الله بن شعيب الهسكوري بجاية في مدة اجتيازه إلى المشرق...فتلقاه الناس وأقبلوا عليه، فاستضافه رجل من أهلها وأخذ في إكرامه ولما حضر وقت صلاة المغرب صلى الفرض وصلى بعده ركعتين ولم يزد على ذلك شيئا، ولما حضر وقت صلاة العشاء صلى الرجل ركعتين قبل العشاء وأدى الفريضة والوتر بشفعه ولم يزد على ذلك ولما أصبح الناس لزيارة الرجل والتبرك به تلقاهم رب المنزل، وهو يشير إليهم أنه ليس هناك كبير عمل فكوشف الشيخ لذلك الرجل الذي أنزله فأقام عنده ثلاثين يوما وليلة لم يأكل فيها طعاما ولا شرب فيها ماء ولا زاد في حال العبادة شيئا سوى أداء الفرائض، وإنما هو مجرد وصال ولما تمت الثلاثون يوما قال للرجل: أنا أنصرف، وقال له: ما أقمت عندك هذه المدة إلا لئلا تزدري بأولياء الله تعالى، إذا رأيتهم يؤدون الفرائض ويقتصرون عليها، وأي فضل أعظم من أداء الفرائض إذا فعلها الفاعل على حقيقتها، وارتكب جميل طريقتها، وهذا الرجل إنما كان من أهل العرفان وإنما كانت عبادته في فكرته ولكن العامة ما يرون الفضل إلا لمن يكثر الركوع والسجود والصيام وإن كان جاهلا. وذلك لعدم تمييزهم وقلة علمهم ... لأن العامة لا يدركون إلا الأحوال الظاهرة ولا علم لهم بالأسرار الباطنة، ... أعاد الله علينا بركات أولياء الله بفضله"(3).

---

(1) المجموع، ورقة 13، 14.

(2) إبن مرزوق المجموع 6.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 174، 175.

ملحق رقم 11:
إيمان البجائيين بكرامات الصوفية في القرن 7 هـ/13م.
ومنهم الشيخ المبارك الصالح أبو عبد الله العربي – رضي الله عنه – كان من الأولياء المقربين ومن عباد الله الذين هم من معالم العلا أخص الوارثين ... ولما كان في عام الأركش إحتزم في يوم من الأيام وركب القصبة، ومسك قصبة أخرى في يده عوضا عن مزراق وجعل يكر ويفر، وهو يتفصد عرقا إلى أن رمى بالقصبة من يده ضاربا في جهة عدوه وقائلا عند رميها: في سبيل الله، وسقط إلى الأرض من شدة جهده، ومبلغ كده. فأرخ ذلك الوقت من اليوم فكان هو اليوم الذي هزم الله فيه النصارى في الأركش وهو يوم الأربعاء التاسع لشعبان الحرام عام واحد وتسعين وخمسمائة. فكان رضي الله عنه، في جملة المجاهدين ذلك اليوم وممن أعان الله به المسلمين، وواقع الهزيمة على يده، وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقه الإعراض عنه، وعدم الإلتفات إليه، وإن زاد فيصفع في وجهه عوضا عن قفاه كما جمع الله له الخزي في أولاه وأخراه..."(1).

ملحق رقم 12:
استهجان صوفية المغرب الأوسط لتيار الشعوذة والمشعوذين
يقول الغبريني:" ومنهم شيخنا الفقيه الولي الصالح العابد الزاهد الموفق المنقطع المتخلي أبو الحسن عبيد الله بن أحمد بن عبد المجيد بن عمر بن يحيى الأزدي 601هـ/ 691 هـ من أهل رندة رحل إلى العدوة وتخير استيطانه بجاية فاستوطنها. كان على سنن الفقهاء وعلى طريق المتعبدين الصلحاء ... متنزها عن مقالة المتلبسين وشعوذة المشعوذين غير مسامح في شيء مما يخالف ظاهر الشريعة، ولا عامل على شطحات المتصوفة. ولقد مضى بمسجده أبو الحسن الفقير المعروف بالطيار مع صحب من الفقراء ودخلوا عليه في وقت يحي فيه المسجد فجلسوا من غير تحية فأمرهم بالتحية فقال لهم الطيار: (ولنذكر الله أكبر) وامتنع من الركوع ووقع بينه وبينهم في هذا الكلام، ولما ظهر منهم التوقف مع هذا المقال وعدم النزوع عن هذا الحال، وقع العمل على نفيهم إلى المغرب وإخراجهم من البلد والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل، وإنما الواجب أن يعاملوا بأسوأ التمثيل وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم وهم مع ذلك يجهلون الناس ويعتقدون أن مبناهم على أساس"(2).

ملحق رقم 13:
إعتماد صوفية المغرب الأوسط على أنفسهم في قضاء حوائجهم.

" كان أبو الحسن علي بن عمران الملياني المعروف بابن أساطير (ت670هـ/1271م) يحمل خبزه إلى الفرن بيده، وكان يرغب في أن يحمل عنه فيمنع من ذلك، وكثيرا ما كان يشتري ما يحتاج إليه من ضروريات منزله بيده ويحمله بنفسه ولا يترك أحدا يحمله عنه، ولم يكن ذلك منه إلا قصدا للبراءة من الكبر لأنه كانت له رياسة وهمة، وعلو منزلة، ولم يكن دونه في المنزلة يفعل مثل ذلك"(3).

ملحق رقم 14:
دور الصوفية في إعالة الفقراء والمساكين عند الأزمات في العهد الموحدي
يقول إبن الزيات:" حدثني أبو علي عمر بن يحي الزناتي قال: كنا ببجاية فأصبتنا مجاعة شديدة فمر أبو زكرياء إلى العامل فاكترى فندقا كبيرا بنحو ثلاثمائة دينار ثم مر إلى أعيان بجاية، فكلمهم واحد بعد واحد في معونة المساكين فيدفع كل واحد ما يطيقه. فلما اجتمع عنده مال كثير دفع إلى العامل كراء الفندق بعد أن رغب إليه العامل أن يحسب عليه بكراء الفندق فأبى عليه ثم مشى بطرقات بجاية فكلما مر بمسكين قال له: إذهب إلى الفندق الفلاني فلما اجتمع المساكين بالفندق اشترى لهم ما يقوم بهم من طعام وجعل عليهم قيما يقوم بهم وأغناهم عن السؤال إلى أن أخصب الناس في العالم الثاني فانصرفوا إلى مواضعهم"(4).

---

(1)الغبريني: عنوان الدراية ، ص 19.

(2) نفسه ، ص 121.

(3) نفسه ، ص 199.

(4) التشوف، ص 449.

ملحق رقم 15:
طريقة الصوفية في مكافحة الآفات الاجتماعية

" ... ومن كراماته ... أنه كان يوما يسير في باب البحر وبعض من خواص أصحابه معه، وإذا بشخص يتمايل سكرا، فألقى يده في الشيخ وقال له: يا سيدي إدفع لي ما أتم به هذه السكرة فانتهره الناس. فقال لهم: لا عليكم دعوه. فتركوه فأخذ سرواله ودفعه إليه لأنه لم يكن عنده فانفصل الرجل والسروال في يده فنقد هذا بعض من رآه، وسلم بعض من هو من أهل الباطن، وسار الفقيه مع أصحابه إلى المسجد. فبعد ساعة وإذا بالرجل قد وصل تائبا منيبا وهذا بظاهره متعرض، وباطنه لأهله مسلم، وما هي إلا قضية حضرية ... ومن كراماته ... ما حدثني به الفقيه أبو محمد عبد الحق – رحمه الله – قال: كانت امرأة ... لها ولد يشرب الخمر ويجني على نفسه فكانت تشكو للشيخ ... فكان يقول لها قولي له: يشرب بالكؤوس الكبار لماذا يشرب بالكؤوس الصغار، فكانت تجد من ذلك في نفسها، وتقول: أسأله ليدعو لي، ليخفف أمره فيأمر بالإكثار ... فسألناه على ذلك فقال: قد جرى القدر بمقادير بشربها من الخمر ولابد من نفوذ ما جرى به القدر، فإذا شربها بالكؤوس الصغار طالت المدة، وإذا شربها بالكؤوس الكبار قصرت مدتها، قلت وحقيقة هذه المسألة: أن الشيخ – رحمه الله – كشف عن أمره وعن حقيقة خبـره ولم يمض من المدة إلا مقدار يسير، ثم أن الشاب قد تاب وحسن حاله ببركة الشيخ – رحمـه الله – ..."(1).

ملحق رقم 16:
زهد الصوفية في الخطط والمناصب

" ومنهم الشيخ الفقيه الجليل الفاضل العالم العارف الزاهد الولي أبو عبد الله محمد بن علي القصري أحد خواص شيخنا أبي الحسن الحرالي عرض عليه أن يشهد وأن ينتصب لمنصب العدول فامتنع من ذلك، وعرض عليه القضاء فامتنع منه، ثم طلب به فتخلص منه بحسني، وقال لإمام الوقت إني أحتاج أن أغني من بين المال، وأمكن من خزانة علمية للمطالعة لأستعين بها على ما يعرض لي، ويطلق لي الحكم بما أراه وأرتضيه، فعسر على طالبه مطلبه فتركه ..."(2).

ملحق رقم 17:
زهد الصوفية في عطايا وهبات الأمراء الحفصيين

يقول الغبريني عن أبي زكريا يحي بن محجوبة القرشي السطيفي: " وكان في عام التصوف مقدما وكانت له أخلاق حسنة ومن فضائله وزهده أنه عرض عليه في مدة الأمير أبي يحيى برد الله ضريحه أن يجعل له مرتبا من أعشار الديوان في كل شهر فامتنع من ذلك، وقال إن إسمي في ديوان الوجود المطلق، فلا أجعله في الديوان المقيد، لأن الإطلاق أوسع من التقييد وهو في ديوان الحق، فلا أجعله في ديو ان الخلق"(3).

ملحق رقم 18:
سياسة الإغراء والاحتواء التي سلكها الموحدون إزاء الصوفية في المغرب الأوسط

" وكان بنو خزرون الملوك بطرابلس لما انقرض أمرهم وافترقوا في البلاد، لحق منهم عبد الصمد ابن محمد بن خزرون بجبل أوراس مدة ثم إنتقل إلى زواوة، فأقام بينهم أعواما، ثم ارتحل عنهم فنزل على بقايا قومه مغراوة بشلف من بني و سيفيان وبني ورتزمين وبني بوسعيد وغيرهم، فتلقوه بالمبرة والكرامة، وأوجبو له حق البيت الذي ينتسب إليه وأصهر إليهم، فانكحوه وكثر ولده وعرفوا بينهم ببني

---

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(2) نفسه ، ص 170.

(3) نفسه، ص 120.

محمد ثم بالخزرية نسبة إلى سلفه الأول وكان من ولده الملقب أبو ناس بن عبد الصمد بن أورجيع بن عبد الصمد، وكان منتحلا للعبادة والخير وأصهر إليه بعض ولد ماخوخ ملوك بني ومانوا بابنته، فانكحه إياها، فعظم أمره عندهم بقومه ونسبه وصهره، وجاءت دولة الموحدين على إثر ذلك فرمقوه بعين التجلة لما كان عليه من طرق الخير، فأقطعوه بوادي شلف، وأقام على ذلك ..."(1).

ملحق رقم 19:

ظاهرة تشييع جنائز كبار الصوفية في عهد الموحدين

يقول الغبريني: لما توفي أبو زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي في 14 رمضان سنة 611 هـ:" فشا الخبر في الناس فتسابقوا إليه، وحشروا من كل ناحية عليه، وارتفع صراخهم، واشتبكت أصواتهم ونما ذلك إلى من كان له الأمر ببجاية حينئذ فوجهوا نقيبا لصيانة جثته الطاهرة الزكية من ابتذال من يلي بها، ويقتحم للتبرك بما بين ثوبها، فلما جن الليل أمروا بحمله إلى روضته، وكلفوا أمناء بجهازه، ثم بادروا بأنفسهم وشهدوا الصلاة عليه على شفير قبره ضحى يوم السبت الخامس عشر المتقدم الذكر ووقفوا حتى واروه عن الناس، وعزى الناس عن مصابهم بعضهم بعضا – رحمة الله عليه –"(2).

ملحق رقم 20:

نموذج يعكس إعتقاد السلطة في المتصوفة

يذكر ابن مرزوق سبب مدفن جده أبي عبد الله بن أبي بكر إلى جانب السلطان يغمراسن فيقول:" ... لما حضرته الوفاة – أي يغمراسن بن زيان – أوصى إبنه السلطان أبا سعيد وإخوته وقال لهم ليس لي إليكم حاجة إلا أن سيدي أبا عبد الله بن مرزوق إذ مات تدفنوه إلى جانبي، لعل الله أن يرحمني بجواره، ولعله أشار إلى هذا، لما طلبت رؤيته فقال لعل لهذا وقت غير بعيد ... فكتم السلطان وأخوته ذلك، فلما توفي الشيخ رضي الله عنه وخرجوا يحفرون له الموضع الذي بين قبر سيدي أبي مدين وبين أبي عبد الله بن الشوانس بالعباد وهو موضع لم يدفن فيه أحد الآن، فإذا بالسلطان المرحوم أبي سعيد قد ركب وجاء إلى الدار فأخبرهم بالخبر واحتملوه فوجدوا القبر محفورا بالدويرة التي بالجامع الأعظم، التي هي مدفن بني عبد الوادي رحمه الله عز وجل وقبره الآن معرو فمتبرك به"(3).

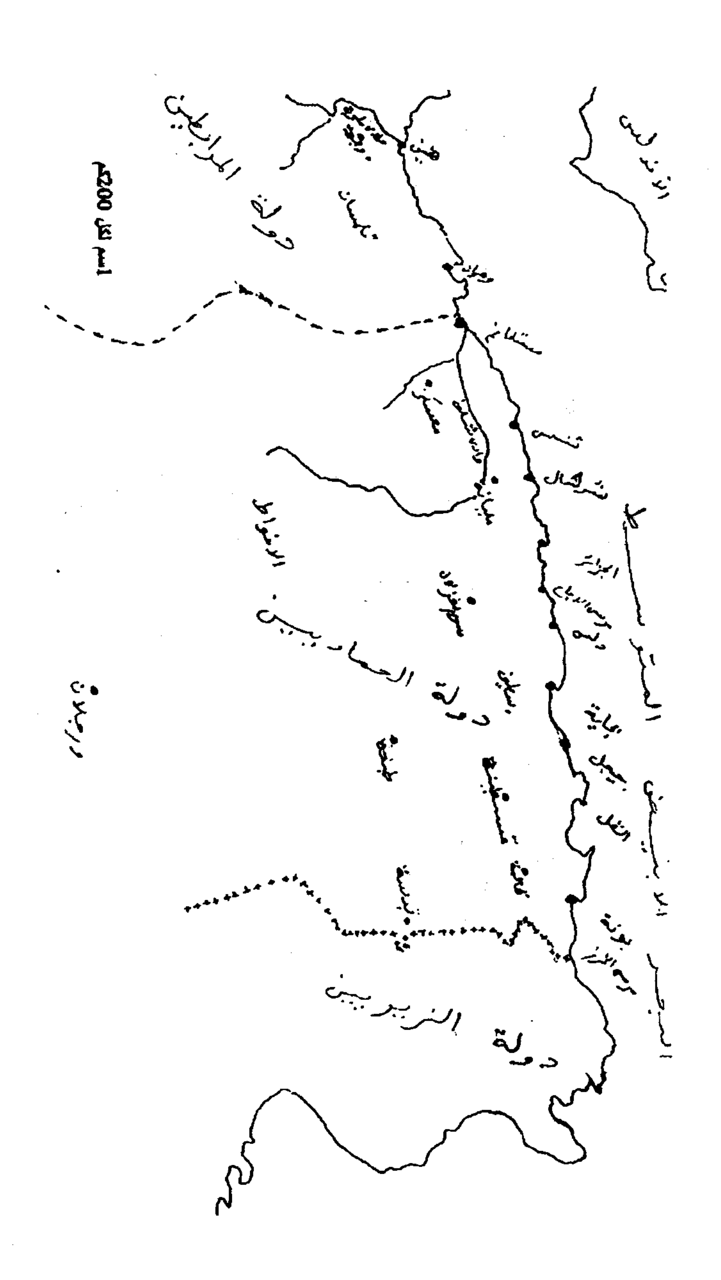
---

(1) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 132.

(2) المصدر السابق، ص 138.

(3) المجموع، ورقة 9.

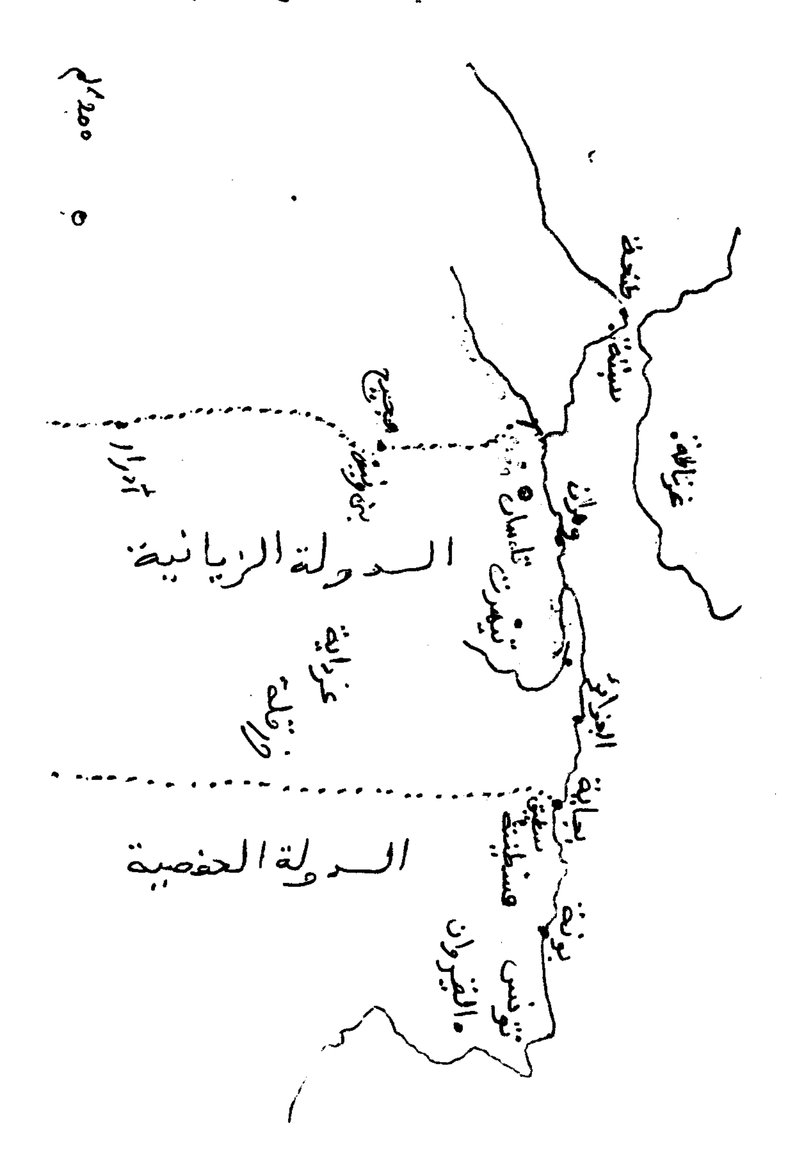
خريطة رقم (1)



(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 43، 48، 265، 389.

خريطة رقم (2)

المغرب الأوسط في القرن السابع الهجري/13م

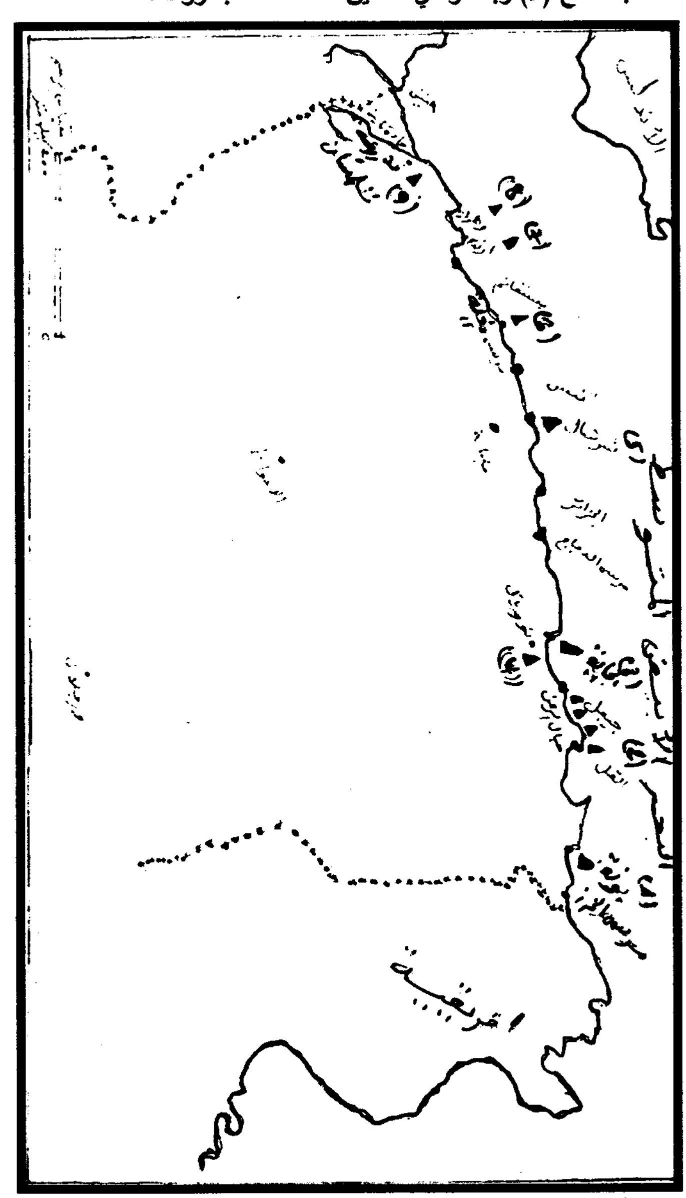


عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص571.

خريطة رقم (3)

مواطن ربط المغرب الأوسط خلال القرن الخامس الهجري والنسف الأول من القرن السادس الخجري/11 و 12 الميلاديين

(1) رباط أبي عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (تـ قبل 440هـ/1048م) (2) ربط جبال الرحمن بين القل وجيجل (3) رباط اللؤلؤة (4) رباط بني ورياكل (5) رباط شرشال (6) رباط مرسى مغيلة (7) رباط أرزيو (8) رباط صلب الفتح (9) رباط وادي ماسين ــ ساف ــ بندرومة.



(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج1، ص512. (5) البكري: المغرب، ص82.
(2) البكري: المغرب، ص83. (6) نفسه، ص 81
(3) ابن الحاج النميري: فيض العباب، ص95. (7) نفسه، ص 70.
(4) ابن خلدون: العبر، ج6، ص467. (8) مقيدش: نزهة الأنظار، ورقة 185.
(9) البكري: المغرب، ص 80.

خريطة رقم (4)

مواطن زوايا المغرب الأوسط خلال القرن الخامس الهجري والنسف الأول من القرن السادس الخجري/11 و12 الميلاديين

(1) رابطة ابن الزيات (النصف الثاني من القرن السادس الهجري) زاوية أبو زكريا يحيى الزواوي (تـ611 هـ/1215م) ـ رابطة محمد بن عبد الكريم بن عبد الملك ابن يبكي (النصف الأول من القرن السادس الهجري) ـ رابطة المتمني ـ رابطة علي بن أبي نصر فتح بن عبد الله البجائي (تـ652هـ/1254م) ـ زاوية أبي الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي ـ زاوية أبي الفضل بن قاسم محمد القرطبي (تـ662هـ/1263م).

(2) زاوية يعقوب بن عمران البويسفي (تـ 711هـ/1317م) (الزاوية الملارية) (3) زاوية أبي يعقوب العشاشي رابطة عبد السلام التونسي (تـ512هـ/1117م) ـ زاوية أبي حجلة عبد الواحد التلمساني ـ زاوية سيدي بلحسن ـ زاوية أبي عبد الله.



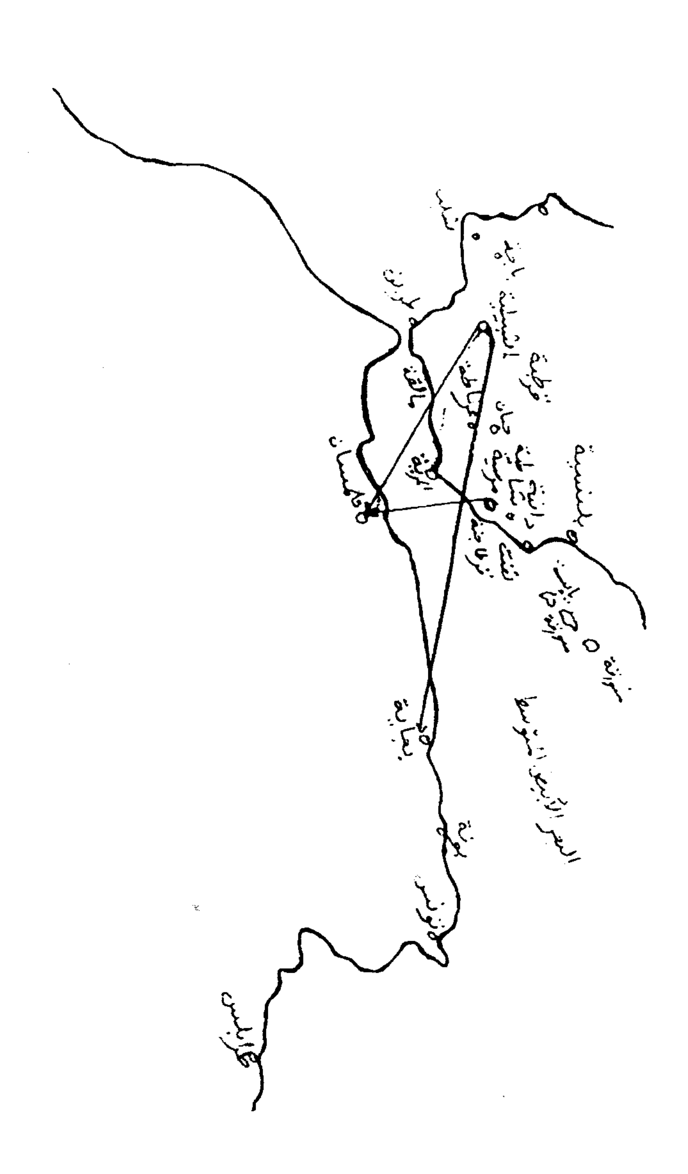
(1) ابن الزيات: التشوف، ص 329 ؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 188،176،162،143،138.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص40.

(3) الزياني: دليل الحيران، ص60.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص 88 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41 ؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240 ؛ شارل أندري جوليان: تاريخ افريقيا الشمالية، ج2، ص210.

خريطة رقم (5)
مواطن هجرة الصوفية الأندلسيين إلى بجاية وتلمسان
خلال القرن السادس الهجري /12م.



ابن الزيات: التشوف، ص288.
الغبريني: عنوان الدراية، ص ص75، 80، 158.
المقري: نفح الطيب، ج2، ص 161.

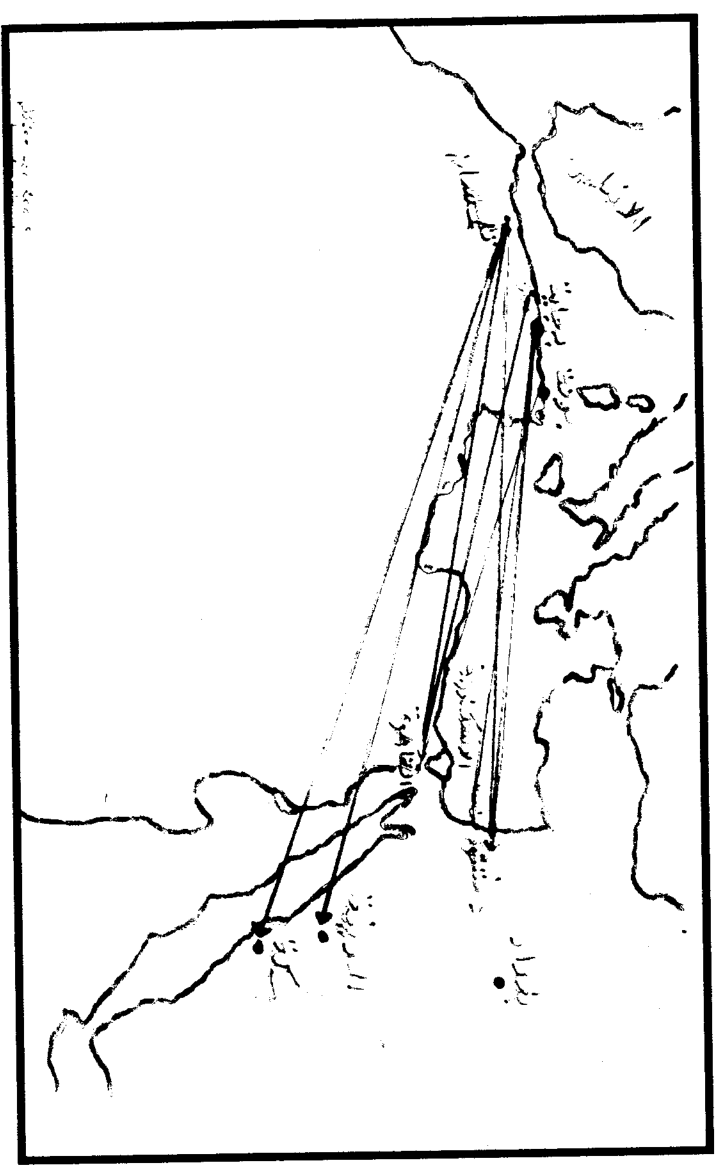
خريطة رقم (6)
مواطن هجرة الصوفية الأندلسيين إلى بجاية وتلمسان
خلال القرن السابع الهجري /12م.



الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 100، 104، 116، 145، 161، 181، 198، 209، 210، 265.

خريطة رقم (7):

مواطن استقرار صوفية المغرب الأوسط في المشرق خلال القرن السادس والسابع الهجريين /12 و13 الملاديين



ابن الزيات: التشوف، ص 374.

تقي الدين الفاسي: العقد الثمين، ج6، 157.

المقديسي: تراجم القرنين السادس والسابع الهجريين، ص ص185. 233.

الجزري: حوادث الزمان، ص350.

ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

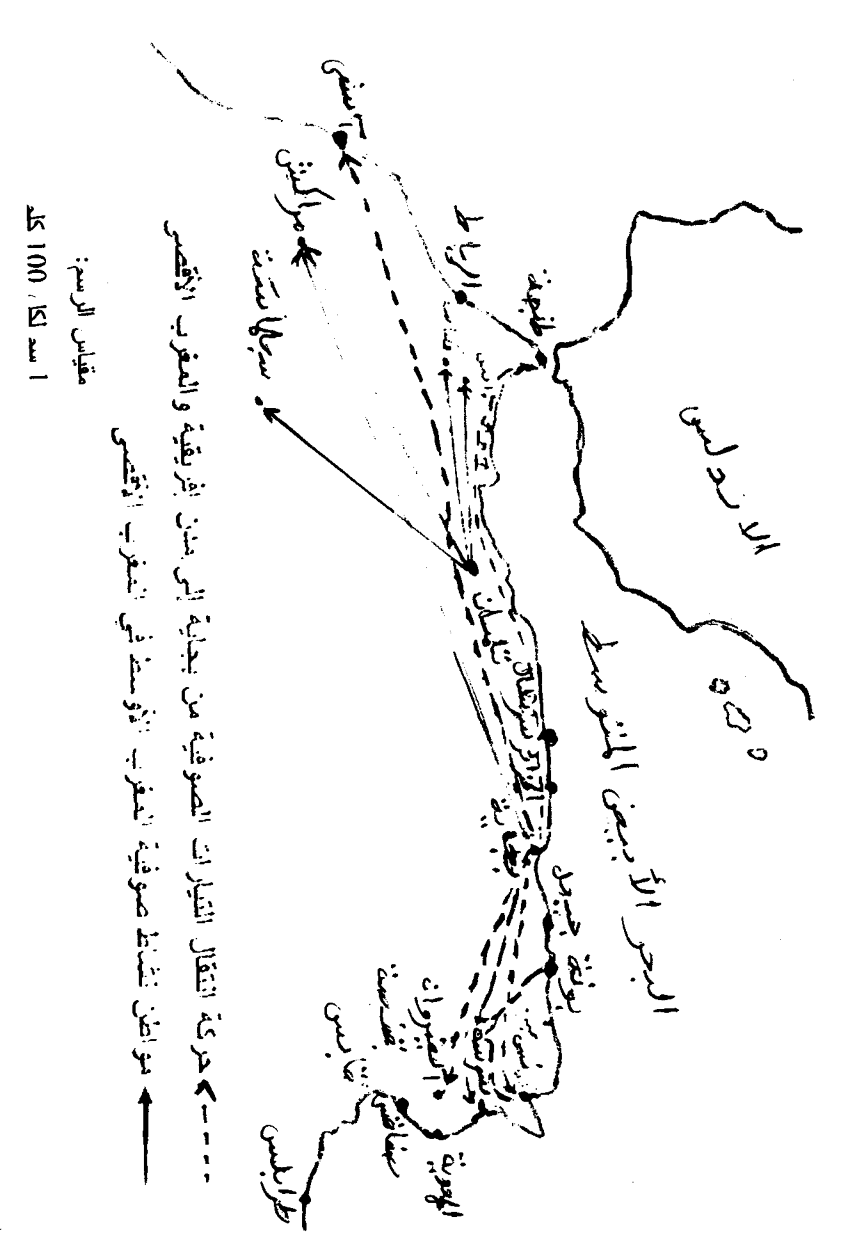
التادلي: تحفة العاشقين، ورقة 112.

الصفدي: الوافي بالوفيات، ج8، ص54.

الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص ص 374. 384.

الحفناوي: تعريف الخلف، ج2، ص ص 73. 121.

خريطة رقم (8):



الدباغ: الأسرار الجلية، ورقة، 103.   الباديسي: المقصد، ص 50 وما بعدها.

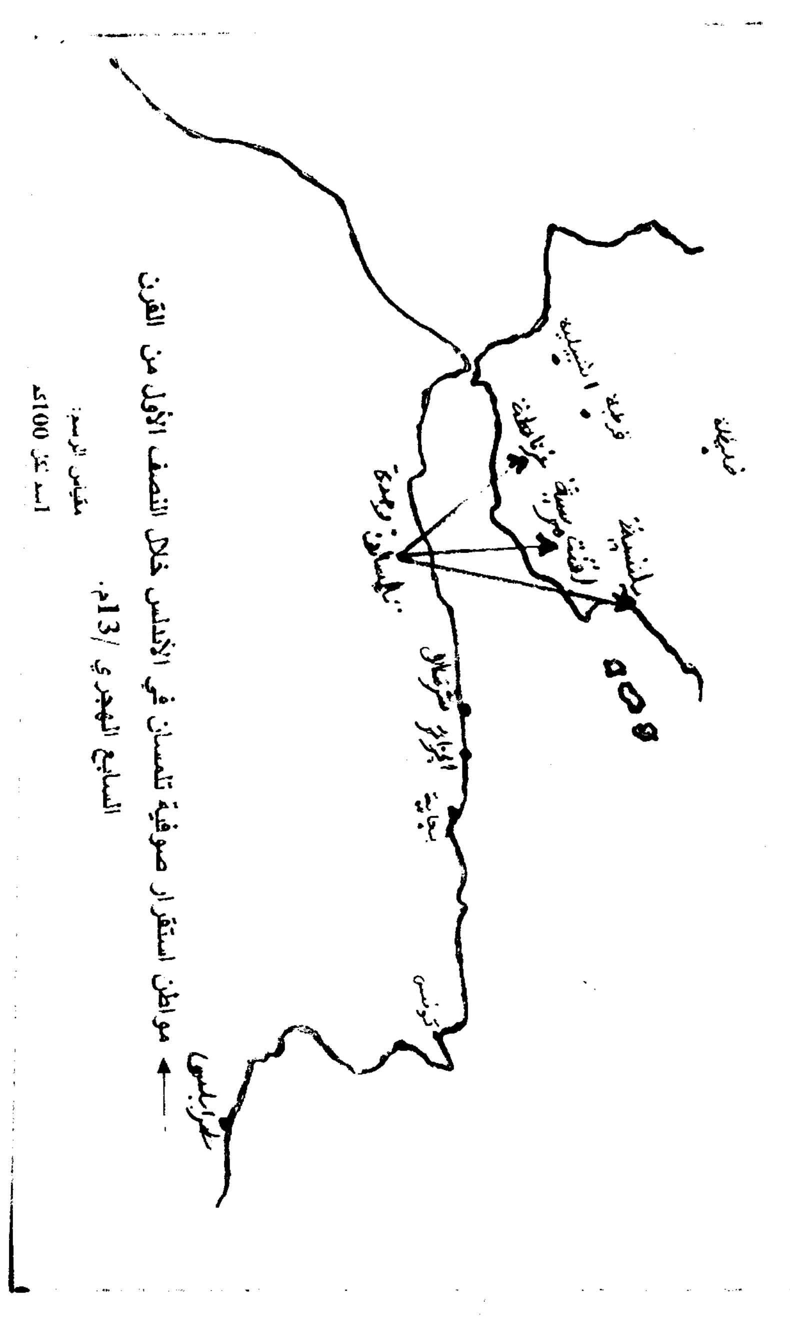
الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد الباجي، ورقة 35.   ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص97،36.

الصباغ: مناقب سالم التباسي، ورقة 296.   يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 102،108.

مؤلف مجهول: مناقب طار المازوزغي، ورقة44.   مقيدش: نزهة الانظار، ج2، ورقة 125.

ابن الزيات: التشوف، ص ص 362،450.   الحفناوي: تعريف الخلف، ج1، ص ص 291، 445.

ملحق رقم (9):



ابن الأبار: التكملة، ج2، ص622، Ibn Arabi: les soufis d'Andalousie
المقري: نفح الطيب، ج2، ص616، وكذلك ج5، ص 370.
حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص1228.

المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة

المصادر المطبوعة

المراجع العربية

المراجع المعربة

الرسائل الجامعية

الدوريات

المراجع الأجنبية

المصادر المخطوطة:

▪ ابن زرفة: محمد مصطفى بن عبد الله (كان حيا سنة 1792م)
ـ الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر. رقم 2597.
▪ ابن سلامة: عيسى البسكري (9 هـ ـ 15 م):
ـ كتاب لوامع الأسرار في منافع القرآن والأخبار. دار الكتب التونسية رقم 3888.
▪ ابن الصباح: عبد الله الأندلسي (ت ق 10هـ ـ 16 م):
ـ رحلة ابن الصباح المسماة منساب الأخبار وتذكرة الأخيار. دار الكتب التونسية، رقم 2295.
▪ ابن صعد: عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي (ت 901هـ ـ 1379م):
ـ روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين. المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2596.
▪ ابن مرزوق: أبو عبد الله محمد الخطيب (ت 781 هـ ـ 1379م):
ـ المجموع نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20.
▪ ابن النحوي أبو الفضل (ت 513 هـ ـ 1119م):
ـ المنفرجة، دار الكتب التونسية، رقم 8372.
▪ أبو الحسن: علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري (ت ق7هـ ـ13م):
ـ مناقب الشيخ أبي سعيد بن خلف بن يحيى الباجي. مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، 5420.
ـ مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع. دار الكتب التونسية، 18419.
▪ أبو راس: المعسكري محمد بن أحمد بن ناصر الراشدي (ت 1238هـ ـ 1822م):
ـ عجائب الأسفار ولطائف الأخبر. المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1632.
ـ الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية. المكتبة الوطنية الجزائر. رقم 3182.
▪ أبو مدين شعيب: بن الحسين الأنصاري (594 هـ ـ 1198م):
ـ أنس التوحيد ونزهة المريد، مخطوط ضمن مجموع، قطعة(7)، دار الكتب التونسية. رقم 2744.
▪ أبو الوليد محمد الحنفي: (ت815 هـ ـ 1428م):
ـ روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر. دار الكتب التونسية، رقم 9225.
▪ البرزلي: أبو القاسم (ت 844 هـ ـ 1440م):
ـ جامع مسايل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتيين والحكام. جزآن:
الجزء الأول – المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 3272.
الجزء الثاني – المكتبة الوطنية الجزائر. رقم 3274.
▪ التنبكتي: أحمد بابا (ت 1032 هـ ـ 1642م):
ـ كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج. المكتبة الوطنية الجزائر. رقم 1738.
▪ التاذلي: محمد بن عرف:
ـ تحفة العاشقين في ذكر الأولياء الصالحين. مخطوط ضمن مجموع. دار الكتب التونسية. رقم 9264.
▪ الثعالبي: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 875 هـ ـ 1470م):
ـ كتاب الجامع، زاوية طولقة، الجزائر.
▪ حمدون: بن سيد الطاهر الجوطي:
ـ تحفة الإخوان لبعض مناقب شرفاء وزان. مخطوط. دار الكتب التونسية، رقم 16588.
▪ الخريشفي شعيب:
ـ كتاب الروض. مخطوط خزانة أسرة زروق، برج بوعريريج.
▪ الدباغ: عبد الرحمن بن محمد (ت 689 هـ ـ 1291 م) :
ـ الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، دار الكتب التونسية، رقم 17944.
▪ الدرعي: احمد بن محمد بن ناصر (ق 18م):
ـ رحلة سيدي الشيخ احمد بن محمد ناصر إلى الحرمين الشريفين. المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1997.

▪ زروق: أبو العباس أحمد بن أحمد (899هـ ـ 1493م):
ـ رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة10، دار الكتب التونسية، رقم8178.
ـ عمدة المريد الصادق في أسباب المقت في بيان طريق القصد وحوادث الوقت، مخطوط ضمن مجموع، دارالكتب التونسية، رقم 7062.
▪ الصباغ: أبو عبد الله محمد بن محمد القلعي:
ـ درة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، دار الكتب التونسية، رقم 5109.
ـ بستان الأزهار في مناقب زمرة الأخيار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1707.
▪ الفاسي: مهدي بن أحمد:
ـ تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، دار الكتب التونسية، رقم 18247.
▪ المازوني: محمد بن أبي عمران المغيلي (تـ 833هـ ـ 1478م):
ـ الدرر المكنونة في نوازل مازونة، الجزء2، مخطوط المكتبة الوطنية الجزائر، رقد 1336.
المسعودي: محمد الباجي:
ـ الخلاصة النقية في أمراء إفريقية، دار الكتب التونسية، رقم 459.
▪ الملالي: محمد بن محمد بن ابراهيم:
ـ المواهب القدسية في المناقب السنوسية، دار الكتب التونسية، رقم 6253.
▪ مقيدش: محمد بن سعيد (كان حيا أواخر القرن 18م):
ـ نزهة الأنظار في عجائب التاريخ والأخبار، الجزء1، دار الكتب التونسية، رقم220.
▪ المناوي : عبد الرزاق:
ـ الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المكتبة الوطنية، الجزائر رقد 1739.
▪ مؤلف مجهول:
ـ مناقب سالم التباسي،مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقد 3883.
▪ مؤلف مجهول:
ـ النتيجة في تخليص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، دار الكتب التونسية، رقم9264.
▪ مؤلف مجهول:
ـ مناقب طاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقد 18441.
▪ مؤلف مجهول:
ـ رسالة تتضمن تاريخ وفاة الأولياء من العشرة الرابعة من المائة الأولى إلى غاية العشرة الخامسة من المائة التاسعة، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقد 2058.

المصادر المطبوعة:

(القرآن الكريم، قراءة حفص).
▪ ابن الأبار: أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي (تـ658هـ/1260م):
ـ التكملة لكتاب الصلة جزآن، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر،1375هـ ـ1935م.
▪ ابن أبي جمعة: أحمد بن محمد المغراوي (تـ 920هـ ـ 1514م):
ـ جامع جوامع الإختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وأباء الصبيان، تحقيق أحمد جلول البدوي ورابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
▪ ابن أبي دينار: أبو عبد الله الرعيني (تـ 1110هـ ـ 1699م):
ـ المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق وتعليق محمد هشام، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تاريخ.
▪ ابن أبي زيد القيرواني (تـ 386هـ ـ 996م):
ـ كتاب الجامع، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403هـ ـ 1988م.
▪ ابن أبي الضياف: أحمد (تـ 1291هـ ـ 1884م):
ـ اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء1، نشرته كتابة الدولة التونسية للنشر، تونس 1396هـ ـ 1976م.

▪ ابن الأثير: علي بن محمد بن عبد الكريم الجزيري (تـ 630هـ ـ 1232م):
ـ الكامل في التاريخ، 4 أجزاء، دار صادر بيروت 1402هـ ـ 1962م.
ـ اللباب في تهذيب الأنساب، الجزء1، مكتبة المتنبي، لبنان، بدون تاريخ.
▪ ابن الأحمر: أبو الوليد اسماعيل (تـ810هـ ـ 1408م):
ـ روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بن المنصور، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط 1991.
▪ ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن أحمد (تـ 578هـ ـ 1182م):
ـ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول والثاني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
▪ ابن تومرت: محمد المهدي (تـ 524هـ ـ 1129م):
ـ أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عمار طالبي المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
▪ ابن جبير : أبو الحسن محمد بن أحمد (تـ 614هـ ـ 1217م):
ـ رحلة ابن جبير، نشر محمد بن مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان دون تاريخ.
▪ ابن الجزري: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن أبي بكر (تـ 39هـ ـ 1337م):
ـ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، دراسة وتحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت 1408هـ ـ 1988م.
▪ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن (تـ 597هـ ـ 1200م):
ـ تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجملي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت 1409هـ ـ 1989م.
▪ ابن الحاج النميري: ابرهيم بن عبد الله بن محمد (تـ ما بعد 774هـ ـ 1372م):
ـ فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، قام بإعداده ودراسته محمد بن شقرون، الرباط، دون تاريخ.
▪ ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (تـ 852هـ ـ 1448م):
ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ثلاثة أجزاء، تحقيق سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ ـ 1966م.
ـ أنباء الغمر بأنباء العمر، جزء1، تحقيق حسن حبشي، إصدار محمد توفيق عويضة، القاهرة 1969م.
▪ ابن حماد: أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي (628هـ ـ 1230م):
ـ أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول بدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
▪ ابن حوقل: أبو القاسم محمد (تـ 367هـ ـ 977م):
ـ صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
▪ ابن الخطيب: لسان الدين (776 هـ ـ 1374):
ـ تاريخ المغرب في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعمال فيمن بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شجون الكلام، تحقيق أحمد مختار العبادي، ومحمد الكتاني، دار الكتاب اللبناني، 1964.
ـ تاريخ اسبانيا الإسلامي من كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شجون الكلام، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، 1956.
ـ روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، 1387 هـ ـ 1968م.
ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، جزآن، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
ـ الجزء الثاني، مطبوعات الموسوعات، مصر، 1319هـ.
▪ ابن خلدون: أبو زكرياء يحيى بن محمد (ت 780 هت ـ 1378م):
ـ بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزء الأول، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية ، الجزائر، 1980.
▪ ابن خلدون: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ ـ 1405م):
ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 3 أجزاء، دار الكتاب اللبناني، 1983.
ـ التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، 1983.
ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.
ـ المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1991.

▪ ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد (ت 681 هـ ـ 1283م):
ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جزآن، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
▪ ابن الزبير: أبو جعفر أحمد:
ـ صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938.
▪ ابن الزيات التادلي: أبو يعقوب يوسف (ت 617 هـ ـ 1220م) :
ـ التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أودلف فور، مطبوعات إفريقيا الشمالية، الرباط، 1377 هـ ـ 1958م.
▪ ابن السعيد المغربي: أبو الحسن علي بن موسى (ت685هـ ـ1268م).
ـ كتاب الجغرافيا حققه وقدمه له وعلق عليه اسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
▪ ابن صاحب الصلاة: عبد الملك محمد الباجي (كان حيا سنة594هـ ـ 1198م):
ـ تاريخ المن بالإمامة على المستعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الوهاب التازي، الطبعة الأولى، دار الأندلس للنشر، بيروت، 1383 هـ ـ 1964م.
▪ ابن عباد الرندي: عبد الله محمد (ت 792 هـ ـ 1390م):
ـ الرسائل الصغرى، تحقيق بورس نويا، دار الشروق، بيروت، 1974.
▪ ابن عبد الملك: أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت 703 هـ ـ 1303م):
ـ الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
▪ ابن عذارى، أبو العباس أحمد المراكشي (كان حيا سنة 712 هـ ـ 1312م):
ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 3 أجزاء، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان واليفي وبروفنسال، الدار العربي للكتاب، بيروت، 1983.
ـ والجزء الرابع الخاص بالموحدين، تحقيق محمد ابراهيم الكتاني ومحمد ابن تاويت محمد زنبير، وعبد القادر زمامة، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985.
▪ ابن العربي أبا بكر (ت 543 هـ ـ 1149م):
ـ أراء أبي بكر بن العربي الكلامية من كتاب العواصم والقواصم، الجزء الثاني، نشر وتحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
▪ ابن العربي: محي الدين (ت 638 هـ ـ 1240م):
ـ الفتوحات المكية، الجزء الثاني، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، 1243 هـ ـ 1972م.
ـ فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1946.
▪ ابن عماد الحنبلي (ت 1085 هـ ـ 1674م):
ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 3 أجزاء، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
▪ ابن فرحون: برهام الدين (ت 799 هـ ـ 1397م):
ـ الدباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، الطبقة الأولى، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ ـ 1911م.
▪ ابن الفرضي: عبد الله محمد الأزدي (ت 403 هـ ـ 1012م):
ـ تاريخ علماء الأندلس، الجزء الأول، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.
▪ ابن القاضي: احمد بن محمد بن احمد (1025 هـ ـ 1316م):
ـ جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية، فاس 1309 هـ ـ 1981م.
▪ ابن القنفذ: أبو العباس أحمد القسنطيني (ت 810 هـ ـ 1407م):
ـ الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر، وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968.
ـ أنس الفقير وعز الحقير، نشره وصححه محمد الفاسي وأودلف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب، الرباط، 1965م.
ـ كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، الطبعة الأولى منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 197م.
ـ شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط، 1976م.

▪ ابن مرزوق: أبو عبد الله محمد الخطيب (ت 781هـ ـ 1379م):
ـ المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1481هـ ـ 1981م.
▪ ابن مريم: أبو عبد الله محمد بن أحمد (كان حيا سنة 1025هـ ـ 1611م):
ـ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشره محمد بن أبي شنب، وقدم له عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1986.
▪ ابن نظيف: أبو الفضائل محمد بن علي (كان حيا سنة 628هـ ـ 1231م):
ـ التاريخ المنصوري (عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان) تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
▪ ابن الوردي: زين الدين عمر:
ـ تنمية المختصر في أخبار البشر، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، تحقيق أحمد رفعت البدراوي، دار المعرفة، بيروت1389هـ ـ 1970م.
▪ أبو حامد: عبد الرحيم الغرناطي (ت 565هـ ـ 1175م):
ـ تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1413هـ ـ 1993م.
▪ أبو شامة: عبد الرحمن إسماعيل الدمشقي (ت 656هـ ـ 1161م):
ـ تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، تصحيح محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، 1974.
▪ أبو العرب: محمد بن أحمد بن تميم (ت 333هـ ـ 944م):
ـ طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر تونس المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.
▪ أبو الفداء: إسماعيل بن علي (ت 4هـ ـ 1373م):
ـ تقويم البلدان: صححه وطبعه رينو والبارون ماك كوكين ودوسلان، طبعة باريس 1840.
▪ الألوسي: شهاب الدين محمد (ت 1270هـ ـ 1853م)
ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء العاشر، نشر وتصحيح شكري الالوسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985.
▪ الإدريسي: أبو عبد الله محمد الشريف (ت 548هـ أ 1154م):
ـ المغرب العربي (من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) حققه ونقله إلى الفرنية محمد حاج صادق، دار النشر الجامعي، بدون تاريخ.
ـ وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية مأخوذ عن نزهة المشتاق، تصحيح ونشر هنري بيريس، الجزائر، 136هـ ـ 1039م.
▪ الأصفهاني: أبو النعيم أحمد بن عبد الله (ت 430هـ ـ 1039م):
ـ خريدة القصر وجريدة العصر، الحزء الأول، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية، 1966.
▪ البخاري: أبو عبد الله محمد اسماعيل (ت 256هـ ـ 869م):
ـ صحيح البخاري، الجزء الثالث، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطبعة والنشر، عين مليلة، الجزائر، 1992.
▪ الباديسي: عبد الحق بن اسماعيل (ت أوائل القرن 8هـ 14م):
ـ المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ ـ 1982م.
▪ الباروني: سليمان بن عبد الله :
ـ الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضية، القسم الثاني، مطبعة الأزهارالبارونية مصر، بدون تاريخ.
▪ البغدادي: اسماعيل باشا:
ـ هدية العارفين و أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، جزآن، دار العلوم الحديثة لبنان 1981.
ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الجزء1، مطبعة وكالة المعارف، 1364هـ ـ 1945م.
▪ البكري: عبيد الله بن عبد العزيز (487هـ 1094م):
ـ المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك) مكتبة المثنى، بغدد، بدون تاريخ.

▪ البيدق: أبو بكر علي الصنهاجي (ت أواخر القرن 6هـ ــ 12م):
ــ كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، الطبعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.
▪ الترمذي: أبو عيسى (ت 279هـ ــ 892م):
ــ جامع الترمذي، مجلدان، شرح ونشر عبد الرحمن المبارك فوري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1404هـ ــ 1984م.
▪ تقي الدين: عمر المنصور:
ــ مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق حسن حبشي، القاهرة، 1968م.
▪ التنبكتي: أحمد بابا (1032هـ ــ 1642م):
ــ نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ.
▪ التنسي: محمد بن عبد الله بن عبد الجليل الحافظ (899هـ ــ 1493م):
ــ نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، تحقيق وتعليق محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
▪ الثعالبي: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 875هـ ــ 1470م):
ــ العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، الجزء الأول، تحقيق محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، بدون تاريخ.
▪ حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ ــ 1636م):
ــ كشف الظنون عن أسامي الفنون، 3 أجزاء، مكتبة المثنى ، بغداد، بدون تاريخ.
▪ الحفناوي: أبو القاسم محمد (1356هـ ــ 1936م):
ــ تعريف الخلف برجال السلف، جزآن، المؤسسة للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
▪ الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي (ت 1083هـ ــ 1936م):
ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 4 أجزاء، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
▪ خسرو ناصر:
ــ سفرنامة، نقلها إلى العربية يحيى الخشاب، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، 1970م.
▪ الخشني: أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد (ت 316هـ ــ 971م):
ــ طبقات علماء إفريقية، نشره ابن أبي الشنب، الجزائر، 1332هـ 1914م.
▪ الدباغ: أبو عبد الرحمن بن محمد الأسدي (ت 696هـ ــ 1296م):
ــ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، جزآن، الجزء الثاني تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ومحمد مضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، 192م.
ــ والجزء الثالث، جمعه قاسم بن عيسى، المطبعة الرسمية العربية، تونس، 1320هـ.
▪ الدرجيني: أبو العباس أحمد بن سعيد (670هـ ــ 1271م):
ــ كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، جزآن، تحقيق ابراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر ــ بدون تاريخ.
▪ الذهبي: شمس الدين محمد (ت 748هـ ــ 1348م):
ــ تذكرة الحفاظ، الجزء الثالث، الدار التراث العربي، بيروت، 1376هـ ــ 1956م.
▪ الراشدي: عمر بن علي الجزائري:
ــ ابتشام العروس ووشي الطروس، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، 1303هـ ــ 1888م.
▪ الرصاع: أبو عبد الله محمد الأنصاري:
ــ فهرسة الرصاع، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967م.
▪ الزركشي: أبو عبد الله محمد بن ابراهيم (كان حيا سنة 894هـ ــ 1486م):
تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد مضور، الطبعة الثانية، المكتبة العتيقة، تونس، 1966.
▪ زروق: أبو العباس أحمد بن أحمد (ت 899هـ ــ 1493م):
ــ قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري البحار، الطبعة الثالثة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1396 هـ ــ 1976م.

▪ الزياني: محمد بن يوسف:
ـ دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق المهدي البوعبدي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978م.
▪ سحنون: محمد بن سعيد التنوخي (ت 240هـ ـ 855م):
ـ كتاب آداب المعلمين، تقديم محمود عبد المولى، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981.
▪ السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (920هـ ـ 197م):
ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة، بدون تاريخ.
▪ السراج: أبو النصر الطوسي (ت 378هـ ـ 989م):
ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ ـ 1960م.
▪ السراج: محمد بن محمد الأندلسي (ت 1149هـ ـ 1730م):
ـ الحلل السندسية في أخبار التونسية، الجزء الأول، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985.
▪ السلمي: عبد الرحمن محمد بن الحسين:
ـ طبقات الصوفية، نشر جون بدرسن، مطبعة ليون، 1960.
▪ السلاوي: أبو العباس أحمد الناصري (ت 1315هـ ـ 1897م):
ـ الإستقصاء في أخبار المغرب الأقصى، الجزء الثاني، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء، 1372هـ ـ 1954م.
▪ السهروردي: عبد القاهر بن عبد الله:
ـ عوارف المعارف، الطبعة الأولى، الكتاب العربي، بيروت، 1966.
▪ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ أ 1505م):
ـ طبقات المفسدين، نشر مرسينق، مطبعة ليون، 1839.
ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الجزء الأول، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابلي وشركاءه، 1384هـ ـ 1964م.
▪ الشعرواي: عبد الوهاب (ت 973هـ ـ 1585م):
ـ لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، الجزء الأول، مطبعة عبد الحميد أحمد الحنفي، مصر، بدون تاريخ.
▪ الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ ـَ 1153م):
ـ الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
▪ الشوار: العربي بن مصطفى:
ـ ديوان القطب الرباني العارف بالله الصمداني، الشيخ أبي بن الحسين الأنصاري الأندلسي، نشر محمد بن العربي بن مصطفى الشوار، الطبعة الأولى، مطبعة الترقي، دمشق، 135هـ 1938م.
صاعد: أبو القاسم بن أحمد الأندلسي (462هـ 1070م):
ـ طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطباعة للنشر، بيروت، 1985.
▪ الصفدي: صلاح الدين خليل (763هـ ـ 1362م):
ـ الوافي بالوفيات، الجزء الثامن، اعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1391هـ ـ 191م.
▪ الضبي: أحمد بن يحيى (599هـ ـ 1203م):
ـ بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس. علمائها وذوي النباهة فيمن دخل إليها وخرج، مطبعة روجسن، مدريد، 1884.
▪ الطبري: أبو جعفر محمد (ت 310هـ ـ 923م):
ـ جامع البيان عن تأويل القرآن، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى الباجي، 1373هـ ـ 1954م.
ـ تاريخ الأمم والملوك، الجزء الخامس، مطبعة الإستقامة، القاهرة 1358هـ ـ 1939م.
▪ العبدري: أبو عبد الله محمد بن محمد (ت في أواخر القرن 7هـ ـ 13م):
ـ رحلة العبدري: المسماة الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1387 هـ ـ 1968م.
▪ عبد الوهاب المنصور: المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله محمد بن خميس، الطبعة الأولى، مطبعة بن خلدون، تلمسان، 1365هـ ـ 1946م.

▪ عباس بن إبراهيم المراكشي:
ـ الاعلام فيمن حل مراكش وأغمات، الجزء الأول، المطبعة الجديدة، فاس، 1355هـ ـ 1937م.
▪ عفيف الدين: أبو الربيع سليمان التلمساني (ت690هـ ـ 1291م):
ـ ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، حققه وقدم له وعلق عليه العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994.
▪ العمري: شهاب الدين أحمد أبو فضل الله (ت 748هـ ـ 1347م):
ـ إفريقيا والأندلس أواسط القرن الثامن مأخوذ من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة النهضة، تونس، بدون تاريخ.
▪ عياض: أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (ت544هـ ـ 1149م):
ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، جزآن، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، 1387هـ ـ 1967م.
▪ الغبريني: أبو العباس أحمد بن أحمد (704هـ 1304م):
ـ عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
▪ الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ ـ 1111م):
ـ إحياء علوم الدين، 3 أجزاء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ 1986م.
القابسي: أبو الحسن علي (ت 403هـ ـ 1013م):
ـ الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق وترجمه للفرنسية أحمد خالد، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، 1986.
▪ القشيري: عبد الكريم بن هوازان (ت 465هـ ـ 102م):
ـ الرسالة القشيرية، شرح هوامشها زكريا الأنصاري، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 136 هـ ـ 1957م.
▪ القرافي: بدر الدين محمد بن يحيى (ت 946هـ ـ 1533م):
ـ توشيح الديباج وحلية الإبتهاج، تحقيق أحمد الشتيوي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، 1403 هـ ـ 1983م.
▪ الكتبي: محمد شاكر:
ـ فوات الوفيات، الجزء الثاني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
▪ الكتاني: محمد جعفر بن إدريس:
ـ سلوة الانفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، الجزء الثاني، طبعة حجرية، بدون تاريخ.
▪ الكلاباذي: أبو بكر محمد إبراهيم (ت 380هـ ـ 989م):
ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1380هـ ـ 1960م.
▪ الكناني: أبو عبد الله محمد بن صالح عيسى (ت أواخر القرن 13هـ ـ19م):
ـ تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس 1970.
▪ المحاسبي: الحارث بن أسد (ت 243هـ ـ 858م):
ـ الرعاية، تحقيق عبد القادر عطا، الطبعة الثانية، القاهرة، 1970.
▪ المراكشي: محي الدين عبد الواحد (توفي في النصف الثاني من القرن 7ه/13م):
ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد السعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، مطبعة الإستقامة ، القاهرة، 1368هـ ـ 1949م.
ـ وطبعة ثانية، تحقيق محمد السعيد العريان، القاهرة، 1963.
▪ المزاري: الآغا بن عودة (تـ بعد 1897م)
ـ طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وأسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19م. الجزء الأول، الطبعة الأولى، تحقيق يحى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
▪ المقري: أحمد بن محمد التلمساني (تـ 1041هـ ـ 1631م)
ـ نفح الطيب من عض الأندلس الرطيب ونكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، 5 أجزاء، حققه إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1448هـ/1988م.

ـ أزهـار الرياض في أخبار عياض، جزآن، تحقيق ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358هـ ـ 1939م.
ـ والجزء الثاني، تحقيق ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (1359هـ ـ 1940م).
▪ المقريزي: أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين (تـ 846هـ ـ 1442م):
ـ الخطط المقريزية، ثلاثة أجزاء، دار العرفان، لبنان، بدون تاريخ.
▪ المالكي: أبو عبد الله بن محمد (تـ 483هـ ـ 1090م):
ـ رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، الجزء الأول، تحقيق البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ ـ1981م.
▪ المكي: أبوطالب محمد بن علي (ق 3هـ ـ 9م):
ـ قوت القلوب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، المطبعة المصرية، 1351هـ ـ 1932م.
▪ المكي: تقي الدين محمد بن أحمد الحسني (تـ 823هـ ـ 1419م):
ـ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، 3 أجزاء، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة، 1381 هـ ـ 1762م.
▪ مخلوف محمد بن محمد:
ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، جزآن، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349 هـ ـ 1930م.
▪ مؤلف مجهول (عاش في القرن 7 هـ ـ 13م):
ـ الإستبصار في عجائب الأمصار، نشر دوكرومو، الجزائر، 1852م.
▪ مؤلف مجهول:
ـ الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، الطبعة الأولى، مطبعة التقدم الإسلامي، تونس، 1329هـ ـ 1910م.
▪ النبهاني: يوسف اسماعيل (تـ 1350هـ ـ 1930م):
ـ جـامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، تحقيق عطوة عوض، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، (1381هـ ـ 1962م)
▪ النبهاني أبو الحسن علي بن محمد المالقي (تـ ق 8هـ ـ 14م):
ـ كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر أليفي بروفنسال،دار الكتاب المصري، 1359 خـ ـ 1948م)
▪ النويري: أحمد بن عبد الوهاب (تـ 732هـ ـ 1332م):
ـ نهايـة الأرب فـي فـنون الأدب، السـفر السادس، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
▪ الورثيلاني: الحسين بن محمد (تـ 1193هـ ـ 1779م):
ـ نـزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هـ ـ 1968م.
▪ الوزان: حسن بن محمد الفاسي (تـ 947هـ ـ 1550م):
ـ وصف إفريقيا، الجزء الثاني، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
▪ الونشريسي: أبو العباس أحمد بن أحمد بن يحيى (تـ 914هـ ـ 1511م):
ـ المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، جزآن، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.
▪ ياقوت الحموي: شهاب الدين محمد بن عبد الله (تـ 626هـ ـ 1228م):
ـ معجم البلدان، 3 أجزاء، الجزء الأول والثاني، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1979م.
ـ والجزء الرابع، منشورات مكتبة الأسد، طهران، 1965م.

المراجع العربية:

▪ ابن شقرون محمد بن محمد:
ــ مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر مطبعة الرسالة، الرباط 1970.
▪ ابن عاشور محمد الفاضل:
ــ ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب تونس، 1982.
▪ ابن عميرة محمد:
ــ دور الزناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
▪ ابن منصور عبد الوهاب:
ــ أعلام المغرب العربي، جزأن، المطبعة الملكية، الرباط، 1398هـ ــ 1978م.
▪ أبو الرزاق أحمد بن محمد:
ــ الأدب في عصر دولة المرابطين، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1979.
• أبو الريان أحمد:
ــ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.
▪ أبو عمران الشيخ وآخرون:
ــ معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر، 1995.
▪ أبو الظيف مصطفى أحمد:
ــ أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصر الموحدين وبني مرين. (524هـ/876هـ) الطبعة الأولى مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982.
▪ أمين أحمد:
ــ ظهر الإسلام، الجزء5، الطبعة الخامسة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1373هـ/1953م.
▪ أنيس ابرهيم وآخرون:
ــ المعجم الوسيط، جزآن، الطبعة الثانية، دار الأمواج، بيروت لبنان (1410هـ/1990م).
▪ بكير ابراهيم بحاز:
ــ الدولة الرستمية (160هـ ــ 296هـ/777م ــ 909م) دراسة في الأوضاع الإقتصادية والحياة الفكرية، الطبعة الثانية نشر جمعية التراث القرارة 1414 هـ/1993م.
▪ الباهلي النيال:
ــ الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، مكتبة النجاح، تونس 1324هـ/1965م.
▪ بوتشيش ابراهيم القادري:
ــ المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع ــ الذهنيات ــ الأولياء) الطعة الاولى، دار الطليعة، بيروت، 1993.
ــ تاريخ الغرب الإسلامي قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، دار الطليعة، بيروت، 1994.
ــ الإسلام السري في المغرب العربي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1995م.
▪ بونار رابح:
ــ المغرب العربي تاريخه وثقافته، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
▪ التفتازاني أبو الوفاء الغنيمي:
ــ مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1988.
▪ توات محمد الطاهر:
ــ أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع والثامن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
▪ حاجيات عبد الحميد:
ــ أبو حمو موسى الزياني حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974.
▪ حميدو عبد الحميد:
ــ السعادة الأبدية لأبي مدين فخر الديار التلمسانية، المطبعة الجديدة، فاس 1354خـ/1935.
▪ حنفي حسين:
ــ علم أصول الدين (عن موسوعة الحصارة العربية الإسلامية)، الجزء2، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

▪ خلف الله ابتسام مرعي:
– العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1405هـ/1985م.
▪ سعد الله أبو القاسم:
– تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر (16م – 20م)، جزآن، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
▪ الصغير عبد المجيد:
– إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين (18م – 19م)، الجزء1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب 1988
▪ عبد الحليم عويس:
– دولة بني حماد، دار الشروق، مصر، 1980.
▪ عبد الحليم محمود:
– أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ.
العبادي أحمد مختار وسالم عبد العزيز:
– تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت1981.
▪ عاشور سعيد:
– المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية (عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، الجزء3، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987.
▪ العقاد عباس محمود:
– التفكير فريضة إسلامية، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
▪ عيسى لطفي:
– أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سراس للنشر، تونس 1993.
▪ فخري ماجد:
– تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1984.
▪ فيلالي عبد العزيز:
العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
▪ القبلي محمد:
– مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الطبعة الأولى، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب1987.
▪ قاسم عبده:
– بعض مظاهر الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك (عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، الجزء 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987.
▪ كحالة محمد رضا:
– معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، الجزء3، دار الملايين، بيروت 1368هـ/1962م.
الكعك عثمان:
– الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط، مطبعة البيان العربي، تونس 1965.
▪ الكنون عبد الله:
– النبوغ المغربي في الأدب العربي، الجزء2، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1395هـ/1975م
▪ لقبال موسى:
– دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري/11م، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1979.
▪ موسى أحمد عز الدين:
– النشاط الإقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/1993م.
▪ المنوني محمد:
– التيارات الفكرية في المغرب المريني، مطبعة محمد الخامس، 1391هـ/1972م.
▪ الميلي مبارك بن محمد:

ـ تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الجزء2، تقديم وتصحيح، محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، دون تاريخ.
▪ النجار عبد المجيد:
ـ المهـدي بن تومرت حياته وآثاره وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره في المغرب الإسلامي، بيروت 1983.
▪ نويهض عادل:
ـ معجـم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1983.
▪ هلال عمار:
ـ العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (3هـ/ 14هـ)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
▪ هويدي يحيى:
ـ تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، الجزء1، مكتبة النهضة المصرية، 1965.

المراجع المعربة:

▪ إيكلمان ديل:
ـ الإسلام في المغرب، الجزء1، ترجمة محمد أعفيف، الطبعة الأولى، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء 1989م.
▪ برنشفيك روبير:
ـ تـاريخ إفريقـية فـي العهد الحفصي من القرن 13م إلى نهاية القرن 15م، جزآن، ترجمة حمادي الساحلي الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
▪ بيل ألفرد:
ـ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987.
▪ جوليان شارل أندري:
ـ تـاريخ إفريقيا الشمالية، الجزء2، ترجمة محمد مزالي وبشير سلامة، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1969.
▪ جنثالث أنجيل:
ـ تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة 1955.
▪ حتى فيليب:
ـ الإسلام منهج حياة، الطبعة الثانية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1979.
▪ روجي إدريس هادي:
ـ الدولـة الصـنهاجية (تـاريخ إفريقية في عهد بني زيزي من القرن 10م إلى 12م)، جزآن، ترجمة حمادي الساحلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
▪ طاروجان وجيروم:
ـ أزهـار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد الفاسي وأحمد بلافريج، الرباط، 1349هـ.
▪ لومبار موريس:
ـ الإسـلام فـي مجـده الأول من القرن 2هـ إلى القرن 5هـ (8م ـ 11م)، ترجمة وتعليق اسماعيل العربي، الطبعة الثانية، منشورات دار الآفاق الحديدة، المغرب 1411هـ/1990م.
▪ نوشي أندري وآخرون:
ـ الجزائـر بيـن الماضـي والحاضـر، ترجمة رابح اسطمبولي ومنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

الرسائل الجامعية:

- ابن حمادي عمر:

ـ الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987.

- بلغيث محمد الأمين:

ـ الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، ماجستير معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1406هـ ـ 1407هـ/1986م ـ 1987م.

- الشتيوي أحمد:

ـ مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنين 6 و12 الهجريين (12 و18م)، الجزء1، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تونس 1988.

- سامعي إسماعيل:

ـ دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى الخامس الهجري (8م ـ 11م)ـ رسالة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1415هـ ـ 1416 هـ/1994م ـ 1995م.

- فيلالي عبد العزيز:

ـ تلمسان في العهد الزناتي (دراسة سياسية وعمرانية و اجتماعية وثقافية)، جزآن، دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995.

الدوريات:

- ابن شريف محمد:

ـ من أعلام التصوف في الأندلس في القرن السابع الهجري ابن عبيد النفزي، مجلة في النهضة والتراكم، دار طوبقال للنشر، المغرب، 1986.

- البوعبدلي المهدي:

ـ أهم الأحداث الفكرية بتلمسان والمغرب عبر العصور ونبذة مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها. مجلة الأصالة، العدد 26، السنة 4، جويلية أوت 1975.

ـ الرباط والفداء في وهران والقبائل، مجلة الأصالة، العدد13، صفر ربيع الأول 1393هـ مارس أفريل 1973م.

ـ أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني (650هـ ـ 708هـ/1253م ـ 1309م) مجلة الأصالة، العدد 49 و 50، السنة 6، سبتمبر أكتوبر 1977.

- بونار رابح:

ـ عبد الحق الإشبيلي محدث القرن السادس الهجري، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 4، مارس أفريل 1974.

- الجراري عبد الله:

ـ أبوالفضل يوسف بن النحوي المغربي، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف الإسلامية المغربية، العدد 2، السنة 10، شعبان 1380هـ ديسمبر 1966.

- حاجيات عبد الحميد:

ـ عمر الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، العدد 88، السنة 15، شوال ذو القعدة 1405هـ/ يوليو أغسطس 1985.

ـ تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد 10، السنة 1417هـ ـ 1997م.

- حركات إبراهيم:

ـ الصلات الفكرية بين تلمسان والمغرب، مجلة الأصالة، العدد 26، السنة 4، جويلية أوت، 1975.

- شاخت وبوزورث:

ـ تراث الإسلام، الجزء2، الطبعة الثانية، ترجمة حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد12، السنة رمضان 1408هـ ـ مايو 1988م.

- طالبي عمار:

ـ الحياة العقلية في بجاية، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 4، مارس أفريل 1974.

▪ الطويل توفيق:
ـ في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد87، السنة جمادى الآخرة 1405هـ/مارس آذار 1985.
▪ الغربي محمد بن أحمد:
ـ الموحــدون ســادة الــبحار، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد 10، السنة ذو الحجة 1391هـ/ يناير1972.
▪ فيلالي عبد العزيز:
ـ جوانــب مــن الحياة الثقافية والفكرية لمدينة قسنطينة في العهد الحفصي، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، العدد10، السنة6، رمضان 1408هـ/ أفريل 1988.
▪ مسعود العيد:
ـ المــرابطون والطــرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، العدد 10، السنة 6، رمضان 1408 هـ/1988م.
▪ هلال عمار:
ـ العلمــاء الجزائــريون فــي فــاس فــيما بين القرنين العاشر والعشرين الميلاديين، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد 9، السنة 1415هـ/1995م.

المراجع بالأجنبية:

▪ **Barges (L.J.J.L):**
- **Tlemcen ancienne capitale de royaume de ce nom sa topographie son histoire Paris, 1859.**
▪ **Barges (L.J.J.L) et l'abbaye (M):**
- **Vie du célèbre marabout Cidi Boumediene, libraire éditeur, Paris.**
▪ **Basset René et Bel Alfred:**
- **Sidi Boumediene et son maître Ed Daqqaq à Fés, édition Ernest laraux Paris, 1923.**
▪ **Bel (Alfred):**
Le soufisme en occident musulman au 12eme et 13eme siècle de J.C annelles de l'institut d'études orientales, T1 année, Alger 1934-1935.
La religion musulmane en berberie, T3 orientaliste. Paul Genthner Paris 1938.
▪ **Bourouiba (R):**
Les inscriptions commémoratives des mosquées d'Algérie. O.P.U Alger 184.
Les hammadites, S.N.D Alger 1984.
Ibn Tumaret, 2 édition société nationale d'edition et de diffusion, Alger 1983.
▪ **Carret (jacaues):**
Le maraboutisme et confréries religieuse musulmanes en Algérie imprimerie officielle, Alger, 1950.
▪ **Dermenhem**
Vie des saints musulmans, l'imprimerie, drarantier a Duyan, 1983.
▪ **Gautier (E.F):**
Le passé de l'Afrique du nord les siècles obscurs. Paris.
▪ **Golvin (L):**
Note sur le mot "ribat" (terme d'architecture) et son interprétation en occident musulman, revue de l'occident musulman et de la méditerranée N° 6,1eme et 2eme semestre, aix en Provence, 1969.
▪ **Ibn arbi**
Les soufi d'Andalousie (ruh al qudsfi munaçahat an nafs), traduit de l'arabe et presente par R.W.J. Austin l' imprimerie draantuerre a quetigny Duyan.1988.

- Lauis Rinn:

Marabouts et khouan (étude sur l-islam en Algérie), libraire de l'académie, Alger 1884.

- Marçais (G):

Tlemcen libraire renauard hlaurens, Paris .1950.

La berberie musulmane et l'orient au moyen ages, paris1946.

- Provençal (lévi):

Religion culte des saintes et confréries dans le nord marocain, bulletin de l'enseignement public, libraire Emile la rousse, 1926.

- Ziher cold:

Mohamed ben Tumart et la théologie de l'islam, traduit de l'allemand par Gauré Fraydeman Bynes, imprimerie orientale, pierre fantana, Alger 1903.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

الفهرس العام

المقدمة (9 ـ 27)

الباب الأول:
معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط (28 ـ 44)

الفصل الاول:
1ـ لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين (29 ـ 44)

الفصل الثاني:
عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط (45 ـ 101)

الباب الثاني:
التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 ـ 13 الميلاديين (102 ـ 159)

الفصل الأول:
التيارات الصوفية السنية والسنية الفلسفية (103 ـ 141)

الفصل الثاني:

الباب الثالث:
اسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية والدينية والسياسية (160 ـ 221)

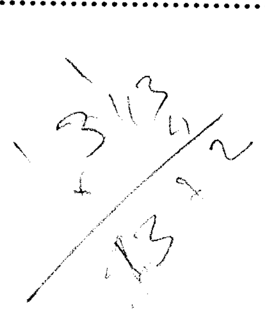
الفصل الاول:

الفصل الثاني:

الباب الرابع:
دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين (222 ـ 286)

الفصل الأول:

الفصل الثاني:



ردمك 0 - 538 [illegible]